إقصاء الآخر

قراءة في فكر أهل السنة



د. أحمد محمد سالم





إقصـاء الآخـر

قراءة في فكر أهل السنة

العنوان

إقصاء الآخر

قراءة في فكر أهل السنة

المؤلف

د/ احمد محمد سالم

الطبعة الأولى 2014

الناشر

مصر العربية للنشر والتوزيع

١٦ ش إسلام- حمامات القبة- الزيتون- القاهرة

تليفاكس ٢٢٥٦٢٢٦٨/ ت ٢٤٥٠٥٨٦٣

masrelarabia@hotmail.com

رقم الإيداع

١٩٣٨٦/ ٢٠١٣

I. S. B. N
987-977-4280-504

تصميم الغلاف

محمد سيد

لوحة العنوان

إهداء من الفنان هشام بدر

طباعة داخلي

مطبعة الحمد ٠١٢٢١٣٣٥٣٩٠

العمرانية – جيزة

سالم , أحمد محمد .
إقصاء الآخر : قراءة في فكر أهل السنة / أحمد محمد
سالم . ـ القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع , ٢٠١٣
ص ؛ سم
تدمك : ٩٨٧٩٧٧٤٢٨٠٥٠٤
١- الصراع الطائفي
أ- العنوان

٣٠١،٦٣٥

رقم الإيداع / ١٩٣٨٦ التاريخ: ٢٠١٣/١٠/٩

إقصاء الآخر

قراءة في فكر أهل السنة

د. أحمد محمد سالم

٢٠١٤

مصر العربية للنشر والتوزيع

إهداء

إلى من عاش غريباً ومات غريباً
إلى من كان يملك نفساً عظيمة، وعقلاً قديراً
إلى من علمني أن البحث في العلوم الإنسانية لا يمكن أن ينتج جديداً دون توظيف المنهجيات الجديدة في العلوم الإنسانية.
إلى روح المفكر الرائد / نصر حامد أبو زيد

أحمد سالم



الفهرس

مقدمة:-

إن الصراع بين الجماعات و المذاهب و المعتقدات المختلفة قد يتخذ شكلاً من أشكال الإقصاء للآخر المغاير لنا في المذهب والمعتقد او الأيديولوجيا، و ما الإقصاء إلا ابعاد الأخر عن المشهد وحرمانه من كافة المكتسبات التي يحصل عليها أتباع المذاهب والاعتقادات السائدة.

و حين نتحدث عن إقصاء الآخر - دراسة في فكر أهل السنة - فاننا هنا نسعى بوضوح للكشف عن معنى الإقصاء، كيف يسود بين المذاهب الإسلامية؟ و في هذه الدراسة نقدم قراءة لكيفية "إقصاء الآخر في فكر أهل السنة في مدونات و كتب الملل و النحل لأهل السنة"

فقد شملت قضية إقصاء الآخر في فكر أهل السنة وسائل وطرق لهذا الإقصاء وكيف تم توظيف أهل السنة للحديث لكي يتم إقصاء معظم الفرق المغايرة لها كالشيعة و المرجئة و المعتزلة، فكان الصراع على توظيف السنة و الحديث في الصراع بين الفرق، لكي يكتسي كل فريق طابع القداسة في موقفه من إقصاء الفرق الأخرى، فكل الفرق تضفي على نفسها الحق من خلال ادعاء امتلاك الأحاديث النبوية التي تثبت صدق موقفها، و لهذا كان الصراع على تفسير حديث "الفرقة الناجية" و من هي هذه الفرقة الناجية بين هذه الفرق.

ومن جانب آخر فقد كانت آلية التشهير و تسفيه الآخر من ضمن آليات إقصاء الآخر في كتب الملل والنحل لأهل السنة؟ حيث نجد كتب الملل والنحل لأهل السنة تسعى إلى تشويه عقائد وأعلام الفرق المغايرة كالشيعة و المرجئة و المعتزلة، و النظر اليهم على آنهم خارجين عن الملة، و في مقابل تشويه و إقصاء معتقدات الفرق الأخرى يتم تمجيد معتقدات أهل السنة و أعلام أهل السنة و كان التكفير من

اهم اليات الإقصاء في فكر أهل السنة، حيث اعتمدوا في كتبهم على تكفير الفرق المغايرة لهم، حيث تم تكفير الشيعة و الخوارج و المرجئة و المعتزلة، و تم محاكمة معتقداتهم الدينية و تكفيرها لأنها معتقدات مغايرة لمذهب أهل السنة الذي يحمل الحق من وجهة نظر أهله.

ولعل أخطر ما في التكفير كآلية متبعة في إقصاء الآخر هي أنها تؤدي إلى هدر دم الفرق الأخرى المغايرة لأهل السنة، و هدر دم متبعيها باعتبارهم كفرة، و خارجين عن الملة، و عن المعتقد الصحيح، بل ينظر للشيعة في مدونات أهل السنة على أنهم أشد كفراً من اليهود و النصارى.

وإذا نظرنا إلى قضية إقصاء الآخر بين الفرق الدينية فاننا نجد أن أهم ما يميزها هي محاولة كل فريق إضفاء طابع القداسة على موقفه، و على أنه يحمل الحق دون غيره من الفرق المغايرة، و لا شك أن دعوى امتلاك الحقيقة بين الفرق يؤدي إلى اتخاذ الصراع شكلاً من أشكال الصراع المقدس، صراع الحق والباطل، والذي قد يؤدي إلى إراقة دماء كثيرة بين الفرق والمذاهب الإسلامية، و هو ما حدث بالفعل في وقائع كثيرة من أحداث التاريخ الإسلامي.

واذا وضعنا قضية الإقصاء بين الفرق الإسلامية ضمن السياق التاريخي و السياسي للحضارة الإسلامية، نجد أن الوعاء السياسي هو الذي كان يحرك الصراع بين الفرق و المذاهب الإسلامية، حيث نجد أن كل فرق كانت تسعى إلى أن تسود معتقداتها في الدولة الإسلامية، و ذلك على حساب معتقدات الفرق و المذاهب الأخرى، وذلك لأن الفرق التي كان تسيطر على أزمة السلطة في الدولة الإسلامية كانت تستطيع أن تفرض مذهبها على بقية المذاهب

الأخرى، بل إنها تستطيع أن تضطهد أتباع المذاهب الأخرى وتسعى إلى تصفيتهم و تقليل حجم أتباعهم في الدولة الإسلامية، وهذا ما نجده في الصراع بين السنة و الشيعة من ناحية، و بين السنة والمعتزلة من ناحية آخرى.

و في الفصل الثاني المعنون بـ(تكفير الفلسفة) قراءة في مدونات ابن تيمية نعرض فيه بوضوح كيف نظر (ابن تيمية) الى تراث الأوائل في الفكر و الفلسفة، حيث حاكم ابن تيمية الفلسفة اليونانية، و حكم عليها بالكفر و الزندقة، و كان موقف ابن تيمية يشكل رفضاً لقبول الآخر، و يعبر عن رؤية إقصائية في النظر إلى تراث الآخر.

فكان ابن تيمية ينظر إلى حضارة اليونان و فلسفتهم على أنها حضارة وثنية لا ينبغي الأخد منها، و لا النقل عنها، لأنها حضارة تقوم على تعدد الآلهة و مغايرة لروح التوحيد الإسلامية، ولم ينفع مع ابن تيمية دعوات الفلاسفة المسلمين إلى ضرورة قبول الآخر، و إلى ضرورة تعلم العلم و الفلسفة من أي بلد، و من أي ملل و لو كانت مغايرة للملة الإسلامية.

وقد حَمَل ابن تيمية الفلسفة اليونانية مسئولية تشويه العقائد الإسلامية، وأنها أحد الأسباب في اختلاف المسلمين في قراءة دينهم مذاهب و فرق، وبالتالى فإن ابن تيمية قد حاكم الفلسفة اليونانية من منظور الدين الإسلامي بالرؤية السلفية التي ينتمى إليها.

و امتدت حدة ابن تيمية في إقصاء الآخر في أنه نظر إلى الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي، و ابن سينا، و ابن رشد، على نفس خط التكفير الذي كفر به الفلسفة اليونانية، حيث كفر الفلاسفة

المسلمين في أرائهم عن النبوة، و في قولهم بقدم العالم، و حشر الأرواح دون الأجساد، و قد شكل موقف ابن تيمية من فلاسفة الإسلام موقفاً إقصائياً حاداً، رفض فيه ابن تيمية معظم إنتاج فلاسفة الإسلام من منطلق أنهم شوهوا العقائد الإسلامية بقراءتهم الفلسفية.

إن موقف ابن تيمية في إقصاء معظم الإنتاج البشرى القديم في الفكر والفلسفة، وحتى إنتاج فلاسفة الإسلام قد اتسم بالحدة والعنف، و لكننا إذا وضعنا موقفه هذا ضمن السياق التاريخي الذي ظهر، وهو سياق قدوم المغول إلى العالم الإسلامي، وتحلل العالم الإسلامي إلى دويلات، و سقوط الخلافة في بغداد و ما تبعه من صراعات بين المذاهب الإسلامية كالسنة و الشيعة فإننا نجد له بعض العذر.

وبالتالي نجد أن هناك بعض الأحداث التاريخية التي حكمت ابن تيمية في حدة موقفه هذا حيث كان ينظر إلى الفلسفة على أنها أحد الأسباب المسئولة عن تحلل العقيدة الإسلامية.

إن أهم ما في هذا الكتاب هو كشفه عن خطورة أن يلبس إقصاء الآخر ثوب القداسة، فقد تميل جماعة أو أتباع مذهب من المذاهب إلى إقصاء فريق أو مذهب مغاير له، و لكن حين يُدخل الدين في معادلة الإقصاء، فإنه يوظف من قبل كل فريق على أنه وحده مَن يملك الحق، وأن الفريق الآخر على باطل و ضلال و كفر، و بالتالي تسيل دماء كثيره بين الفرق المتناحرة تحت شعار الصراع بين الكفر و الإيمان، و الهداية و الضلال، و الحق و الباطل.

كما أن الفكر الإقصائي لدى أحمد ابن تيمية في التعامل مع الحضارات والثقافات و الفلسفات المغايرة كان له أثرد السلبي حتى

الآن في واقعنا المعاصر حيث نجد التيارات السلفية المعاصرة تنظر - متأثرة بآراء أحمد ابن تيمية - إلى الحضارات والفلسفات المعاصرة على أنها كفر وزندقة، ومازالت رؤية ابن تيمية الإقصائية حاضرة في ثقافتنا، ومازال أتباعه من السلف ينظرون بنفس الرؤية إلى الفكر الغربي المعاصر، فنحن أمة يحكمها السلف و هم في قبورهم و ليس للخَلَف سوى الإذعان.

د/ أحمد سالم

في يوليو ٢٠١٣

الفصل الأول

إقصاء الآخر

قراءة في مدونات الملل والنحل لأهل السنة



مقدمة :

إن أية معالجة حقيقية لقضية العنف أو الإرهاب ذات الأصول الدينية لا يمكن أن يكون بحثاً حقيقياً دون دراسة الجذور التاريخية لنشأة وتكوّن هذه الممارسات السلبية عبر تاريخنا الحضاري والثقافي. وذلك لأن كل ممارسة تتسم بالعنف تقوم بالأساس على إطار من الاعتقاد النظري الخاطئ، فالعنف يبدأ من الفكرة والمعتقد قبل أن ينتقل إلى الممارسة والسلوك، وخاصة إذا كان هذا العنف يستند في أساسه إلى عقائد إيمانية ودينية.

وتحاول هذه الدراسة أن تبحث في الأسس النظرية للعنف، وهي صناعة الإقصاء، أو تأسيس ما يمكن أن نسميه مجازاً بالعقلية الإقصائية في ثقافتنا. إن العنف، والإقصاء، والتكفير في حياتنا الراهنة هو امتداد لعنف وإقصاء وتكفير في تاريخنا القديم، ومن هنا كانت العودة إلى تراثنا القديم للبحث في جذور الأزمة الراهنة ضرورية، وتبدو أهمية دراسة الجذور التاريخية بغية استكشاف بنية العنف في هذا السياق التاريخي.

وتركز الدراسة في المقام الأول على بيان قضية (إقصاء الآخر ... قراءة في مدونات الفرق والملل والنِحل لأهل السنة)، وتحاول الدراسة أن تجيب على مجموعة من التساؤلات المهمة والملحة تطرح نفسها : ما الإقصاء؟ كيف تمت صناعة الإقصاء في مدونات الملل والنِحل لأهل السنة؟ وما هي طرق ووسائل الإقصاء في تلك المدونات؟ وكيف انتقل الإقصاء إلى ممارسة للعنف في الواقع؟ إنها أسئلة كثيرة تظهر كيف رسخت مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة لمنطق الإقصاء والتكفير. والذي أدى بدورد إلى ممارسة العنف في

حياتنا قديماً وحديثا، وذلك لأن هذه الكتب والمدونات هي التي تبث الوعي الإقصائي، والفكر الاستبعادي للآخر في ثقافتنا. إن صناعة الإقصاء والعنف تبدأ من الفكر النظري غالباً لتتحول بعد ذلك إلى ممارسة له في الواقع.

ومعنى الإقصاء من الناحية اللغوية: الإبعاد، وفي لسان العرب مادة "قصا" نجد: أن قصا عنه، وقصوا، وقصا، وقصاء، وقصي: بعدُ، وقصا المكان قصواً: بعد، وقصوت من القوم: تباعدت، والقاصي، والقاصية، والقصي، والقصية من الناس والمواضع: المتنحى البعيد، وأقصى الرجل يقصيه: باعده، وفي الحديث: أن الشيطان ذئب الإنسان يأخذ القاصية والشاذة، والقاصية: المنفردة عن القطيع البعيد، ويريد أن الشيطان يتسلط على الخارج من الجماعة وأهل السنة[1]، وجاء في القرآن (۞ فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿٢٢﴾) (مريم:٢٢) أي مكاناً بعيداً وأيضا (وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ) (يس:٢٠) أي أبعد مكان من المدينة. فمعنى الإقصاء من الناحية اللغوية هو: البعد والإبعاد والاستبعاد.

ومفهوم الإقصاء من الناحية الاصطلاحية فلا يبعد في تعريفه عن الدلالة اللغوية له، فمصطلح الإقصاء Exclusion نجده مرادفاً لمصطلح Social Closure أو الانغلاق الاجتماعي، والانغلاق يأتي غالباً لاعتقاد مجموعة معينة لها معايير ومعتقدات وقيم خاصة متميزة عن غيرها، وهي في الأغلب تتجه لاستبعاد الآخرين المغايرين لهذه المعايير والقيم والمعتقدات.

---

(1) ابن منظور ، لسان العرب / مادة قصا نسخة إلكترونية من موقع الباحث.

وعلى ذلك فالإقصاء من الناحية الاصطلاحية يعني "قوة جماعة واحدة على منع الجماعة الأخرى من الحصول على المكافأة أو فرص الحياة الإيجابية، وذلك في ضوء المعايير التي تسعى الجماعة الأولى لتبريرها، ومن ثم فالإقصاء هو حشد القوة لاستبعاد أو حرمان الآخرين من الامتيازات والمكافآت"[1]. ولهذا : فالإقصاء هو أحد نتائج ممارسات العقل، أو الرأي، أو الفكر أو العقيدة المغلقة، تلك التوجهات التي تعتقد أن تفكيرها أو رأيها أو معتقدها هو وَحدَه الذي يملك الصدق المطلق، والحق المطلق، وأن ما عداها على ضلال مطلق، وخطأ مطلق، هنا فقط يتحقق مفهوم الإقصاء.

و حين يكون مفهوم الإقصاء ذا أبعاد دينية يكون أكثر حدة، لأن أصحاب المعتقدات الدينية يضفون طابع القداسة على أفكارهم ومعتقداتهم، وبالتالي يتخذ الإقصاء طابع الحدة والعنف حين يتم تبريره بنصوص مقدسة من الكتاب والسنة. فالإقصاء إذن هو نتاجاً لكل فكر أحادي دوجماطيقي، ويصدر عن عقل لا يرى الحقيقة إلا من جانب واحد، هو الجانب الذي يعتقد فيه، وهو الذي يملك الصدق المطلق، وأي اتجاه آخر يكون على باطل مطلق.

وإذا كان البحث يعنى بمفهوم إقصاء الآخر، فإن الآخر – الذي يعنيه البحث في مدونات الملل والنحل لأهل السنة – هو الآخر المشارك لأهل السنة في الملة، والمغاير لها في المذهب، وهي المذاهب الإسلامية من الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة، ولا يعنى البحث في الآخر بموقف مدونات الملل والنحل لأهل السنة من الآخر المغاير لها في الملة مثل

---

(1) جيردن مارشال ، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمود الجوهري وآخرون، مشروع الترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، رقم ١٦٣ ، ٢٠٠٠ جـ ١، ص ٢٦٤.

اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم من الملل المغايرة للإسلام، فذلك قد يكون موضوعاً لدراسة أخرى.

وأما مدونات الفرق والملل والنحل عند أهل السنة فإننا نعني بها الكتب التي أرخت للمذاهب والفرق الإسلاميه، وعرضت أيضاً لمذهبها، ومعظمها كتابات لأعلام المذهب الأشعري، وآراء متناثرة لأهل الحديث أو السلف في كتبهم، ثم كتاب ابن حزم عن "الفصل في الأهواء والملل والنحل"، وأما أهل السنة فإننا نعني بهم أتباع السلف، والأشاعرة، الماتريدية، وأهل الظاهر، وذلك على الرغم مما بينهم من نزاع حول من يملك الحق في الحديث باسم أهل السنة.

وحين تسعى الدراسة لتقديم قراءة نقدية لبعض الجوانب في تراثنا الثقافى، فليس الهدف من ذلك مجرد إدانة لجزء من تراثنا، ولكن الهدف هو ممارسة نوع من النقد الذاتي لهذا التراث، وبيان مدى تَحمله لبعض المثالب في حياتنا الراهنة، مثلما يَحمل هذا التراث نفسه جوانب إيجابية دافعة للتقدم في حياتنا الراهنة، وذلك باعتبار أن لتراثنا الثقافى والحضاري دوره الرائد في إمكانية حدوث أي نهضة في حياتنا الراهنة.

ويبدأ الفكر الإقصائي من خلال توظيف المقدس من أجل إضفاء الحق والصدق على موقف جماعة بعينها في مواجهة بقية الأحزاب والجماعات والفرق المغايرة لها، ومن هنا كان الصراع بين الفرق على توظيف السنة النبوية، أو حتى الوضع فيها من أجل إضفاء طابع القداسة على موقفها.

أولاً : الإقصاء بتوظيف السنة

إن الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة في مسائل الفكر والاعتقاد هي البداية الفعلية لقضية إقصاء الآخر، ويبرر أصحاب المعتقدات المغلقة أنهم أصحاب الحق والهداية بناء على توظيف المقدس في تبرير موقفهم، ومن ثم سعت معظم أقطاب الفرق الإسلامية سواء أهل السنة، أو الشيعة، أو الخوارج، أو المرجئة، أو المعتزلة إلى الاستشهاد بالسنة في تعضيد وتدعيم كون الحق في معتقد فرقتهم دون غيرها، ويعتبر أهل السنة هم أهم فرقة وظفت السنة في تبرير صدق مواقفها، وتدعيماً لعقيدتها في مواجهة أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى.

ولعل أهم الأحاديث التي وظفت إيديولوجياً في قضية الإقصاء بين المذاهب الإسلامية، هو حديث (الفرقة الناجية) وقد ورد هذا الحديث بأربع صيغ مختلفة :

١- عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة".

٢- أن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة.

٣- ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين

فرقة، تزيد عليها ملة واحدة، كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا : يا رسول الله وما الملة التي تتغلب؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي.

٤- وفي الروايه الرابعة : يضيف المجوس بالصيغة التي يتسلسل فيها انقسام الأمم بالشكل التالي : المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة الناجية واحدة والباقون هلكى : قيل : وما الناجية : قال : أهل السنة والجماعة، قيل : وما السنة والجماعة؟ قال : ما أنا عليه اليوم وأصحابي[1].

والملاحظ أن معظم صيغ الحديث تقر أمراً مهماً وهو حدوث الفُرقة والاختلاف، ورأى البعض أن الصيغة الأولى الصحيحة، وهي التي تتكلم فقط عن الفُرقة والاختلاف دون تحديد للفرقة الناجية، ولكن الحديث انتقل في الصيغ التالية ليقرر أن أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية، وهو ما يعنى أن كل الفرق الباقية هلكى، وهم أهل البدع والضلالة.

ولقد لعب هذا الحديث دوراً بارزاً في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة، فكان لهذا الحديث دوره البارز في ترسيخ الإقصاء للآخر لدى أهل السنة في مواجهتهم للفرق الإسلامية المخالفة لهم، والعجيب أن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف

---

(1) الأجرى، الشريعة، تحقيق فريد الجندى، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ ص ١٦-١٧، وأيضاً ابن بطة العكبرى، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ت: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة،٢٠٠٦ ، ج١ ص ١١٧ وكذا: ميثم الجنابى، علم الملل والنحل، مؤسسة عيبال ،بيروت ط١، ١٩٩٤ص ١٢.

المصلين) لم يستشهد بهذا الحديث، وقام فقط بعرض آراء الفرق الإسلامية دون تكفير لها كما فعل غيره، وقد نبرر السبب في ذلك بأن انتقال الأشعري من صفوف المعتزلة إلى الدفاع عن عقيدة أهل السنة وفقاً للطريقة الأشعرية التي أرسى دعائمها، بأنه لم يكن سهلاً عليه أن يكفر فرقة كان على مذهبها في الماضي القريب وهي المعتزلة، ولكنه بعد ذلك كان يتكلم في بقية كتبه بأن موقفه من العقيدة هو امتداد لأهل الحديث.

ولكن أبا الحسين الملطي (ت ٣٧٧ هـ) أكد على هذا الحديث، وعلى أن أمة الرسول ستختلف على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة هي ما عليه الرسول ﷺ وصحابته، وينتهي الملطي إلى تبرير إقصاء أي ملة إسلامية أخرى وفقاً لرواية هذا الحديث فيقول "ليس على وجه الأرض شخص عَدَل عن السنة والجماعة والألفة إلا كان متبعاً لهواه، ناقضاً لعقله، خارجاً من العلم والتعارف "[1].

وقد وظف عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) حديث الفرقة الناجية في كتابيه : (الملل والنحل) و(الفرق بين الفرق) "ليدلل على أن الحق في جانب أهل السنة، فيقول : إن النبي ﷺ لما سئل عن الفرقة الناجية قال : ما أنا عليه وأصحابي، وليس اليوم فرقة على ما كان عليه أصحاب النبي سوى أهل السنة وفقهاء الأمة ومتكلميهم، دون أهل الأهواء من القدرية، والرافضة، والخوارج، والجهمية، والنجارية، و المجسمة"[2] ومن ثم يقصي البغدادي كل المذاهب الإسلامية الأخرى

---

(1) أبو الحسين الملطى ، التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ،١٩٩٧، ص ١٢.

(2) عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل ، تحقيق البير نصير نادر، دار المشرق، بيروت، ط٢ بدون تاريخ ص ١٥٤.

باعتبار أنها فرق هالكة، وكان حديث (الفرقة الناجية) هو الأداة لإضفاء البغدادي الحق إلى مذهب أهل السنة، وفي نفس الوقت إقصاء ما عداه من المذاهب الأخرى. ويعاود البغدادي الاستشهاد بنفس نص الحديث في كتابه "الفرق بين الفرق" فيورد أسانيد كثيرة عن أبي هريرة، وأنس بن مالك، وأبي الدرداء، وجابر، وأبي سعيد الخدري، وينتهي إلى القول بأن الفرقة الناجية هي "الفرقة الثالثة والسبعون هي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث، دون من يشتري لهو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين وقراؤهم، ومحدثوهم، ومتكلموا أهل الحديث منهم (...) وهم الفرقة الناجية "[١].

واستند أبو المظفر الإسفراييني (ت٤٧١هـ) إلى حديث الفرقة الناجية في كتابه (التبصير في الدين وبيان الفرقة الناجية عن فرق الهالكين) ويقول "بأن الله حقق في افتراق هذه الأمة، أخبر الرسول من افتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها ناجية، والباقون في النار، ويقر بأن الفرقة الناجية هي أهل السنة والجماعة"[٢] ويلاحظ أن الإسفراييني يستخدم في عنوان كتابه حديث الفرقة الناجية، ويرى أن ثمة فرقة ناجية، وفرقاً أخرى هلكى.

وكان لهذا الحديث أثره على الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) في كتابه (الملل والنحل) فيرى أن مذاهب وملل أهل الأديان قد انحصرت بحكم الخبر الوارد "حديث الفرقة الناجية" إلى سبعين فرقة عند المجوس، وواحد وسبعين فرقة عند اليهود، واثنتين وسبعين فرقة عند النصارى،

---

(1) عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، مؤسسة الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢١.

(2) الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٩، ص٢٢-٢٣

وثلاث وسبعين فرقة عند المسلمين، وأن الناجية فرقة واحدة، ويقر الشهرستاني بأن الحق لابد أن يكون مع فرقة واحدة بعينها، ويدلل على ذلك منطقياً ثم يستشهد بالحديث نفسه، وآيات قرآنية ليؤكد على نجاة أهل السنة دون غيرهم، فيقول: " إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، فيكون الحق في إحداهما دون الأخرى، ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان، وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة، وإنما عرفنا هذا بالسمع، وعنه أخبر التنزيل في قوله (وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٨١﴾) (الأعراف :١٨١)، وأخبر النبي ﷺ "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقون هلكى، قيل : وما الناجية؟ قال أهل السنة والجماعة، قيل : وما السنة والجماعة؟ قال ما أنا عليه اليوم وأصحابي"[1] ويبدو واضحاً هنا كيف وظف الشهرستاني الاستشهاد بنصوص الكتاب والسنة ليضفي صيغة الصدق المقدس على موقف أهل السنة والجماعة.

ومما سبق نلاحظ أن حديث " الفرقة الناجية "كان هو الأداة الطيعة لدى أعلام السلف والأشاعرة لإقصاء المذاهب الإسلامية المغايرة، والحكم عليها بأنها هالكة في النار، ولكن مع ذلك فإن ثمة قراءة أو رواية مغايرة لأحد أعلام الأشاعرة، وهو الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) حيث نجده يورد حديث "الفرقة الناجية" مقلوباً فيقول "إن هؤلاء المزايدون بقوله عليه الصلاة والسلام ستفترق أمتي بضعاً

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٧، ص ٨

وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا الزنادقة وهى فرقة "هذا لفظ الحديث في بعض الروايات، وظاهر الحديث يدل على أنه أراد به الزنادقة من أمته"[1] وتلك رواية تكشف عن التسامح، واتساع رقعة الرحمة بين مختلف المذاهب الإسلامية، وموقف الغزالي هذا لا نجد له نظيراً بين أعلام أهل السنة.

وإذا كان الغزالي يقدم رواية مغايرة للحديث، فإن ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) رأس المذهب الظاهري يشكك في هذا الحديث، وأحاديث أخرى تقدح في القدرية والمرجئة فيقول بأن من "ذكروا حديث عن رسول الله ﷺ أن "القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة"، وحديثاً آخراً" تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار حاشا واحدة فهي في الجنة"، قال ابن حزم : "هذان حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الإسناد"[2].

وعلى الرغم من تشكيك ابن حزم في حديث "الفرقة الناجية" إلا أن الاستشهاد به في كتب الملل والنحل، ومدونات السلف في العقائد قبله قد أرست تقليداً إقصائياً في التفكير لم يستطع ابن حزم نفسه أن يخرج عن إطاره، فيرى ابن حزم أن الحق مع أهل السنة - وفقاً لتفسيره الظاهري لأهل السنة وليس التفسير الأشعري - وما عداهم على بدعة فيقول "وأهل السنة الذي نذكرهم أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمهم الله، ثم أصحاب الحديث

---

(1) الغزالى ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، رسائل الغزالى ، دار الكتب العلمية ، لبنان ١٩٨٦ جـ ٣/ ص ١٣٤.

(2) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل ، تحقيق الدكتور يوسف البقاعى، دار احياء التراث، بيروت ط ٢ ، ٢٠٠٢جـ ٢ / ص ٢٣١.

ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم"[1].

وأصبح أهل السنة عند ابن حزم هم أصحاب الحق، وأن معيار الحق معهم، وكل من يقترب من أهل السنة يكون الأقرب إلى الحق، ومن يبتعد عن أهل السنة يكون الأبعد عن الحق، فيقول ابن حزم:"فأقرب فرق المرجئة إلى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، وأبعدهم جهم بن صفوان، وأبو الحسن الأشعري – لاحظ استبعاد الأشعري من أهل السنة ووضعه في المرجئة – ومحمد بن كرام، فإن جهماً والأشعري يقولان إن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه، وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية، وأقرب المعتزلة إلى أهل السنة الحسين بن محمد بن النجار، وبشر بن غياث المريسي، ثم أصحاب ضرار بن عمرو، وأبعدهم أصحاب أبى الهذيل العلاف، وأقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتمون إلى أصحاب الحسن بن صالح، وأبعدهم الإمامية، وأقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أتباع عبد الله الإباضي وأبعدهم الأزارقة"[2] وهنا نرى أن الفقيه ابن حزم الذي شكك في حديث "الفرقة الناجية" يتبع نفس منطق الحديث باعتبار أن الحق مع أهل السنة، ومن ثم يُقيم بقية الفرق الأخرى بمدى قربها أو بعدها عن مذهب أهل السنة، ولكن المفارقة الغريبة هو وضعه للإمام الأشعري – إمام أهل السنة – ضمن المرجئة، وملحقاً بجهم بن صفوان، ويدعى عليه رأياً في الإيمان يخص جهم بن صفوان، ولم يقل الأشعري به مطلقاً فهل ذلك من أجل أن

---

(1) المرجع نفسه جـ ١ / ٥ ص ٣١٨.
(2) المرجع نفسه جـ ١ ، ص ٣١٦ – ٣١٧.

يحل المذهب الظاهري - الذي وضع أركانه - محل المذهب الأشعري في رفع راية أهل السنة؟ وإلا فلم حمل ابن حزم كلاماً على الأشعري لم يقله، وضمه إلى الجهمية في قالب واحد؟ إنه موقف يدعو إلى الحيرة والتعجب.

ومن ثم فإن حديث "الفرقة الناجية" قد أرسى تقليداً إقصائياً في مدونات الفرق والملل والنحل لدى الأشاعرة خصوصاً، وفي كتب العقائد عند السلف أيضاً، وأسهم في إقصاء الحق عن الفرق الأخرى، وبيان بطلان تفسيرها ومواقفها العقدية، وأن أهل السنة فقط هم أهل الحق، وهذا ما دعا باحثاً معاصراً إلى القول : بأن استناد الأشاعرة على هذا الحديث، وما يحوم حول تاريخ تدوينه، ومتنه، وسنده، ومضمونه، وفيه من الزيادات شيء كبير لابد أن ينسحب على رغبة الأشاعرة في الاستئثار بالنجاة دون غيرهم، واعتقادهم أنهم "أهل الحق" لا يشاركهم في ذلك غيرهم من الفرق المخالفة[1] فهل وجد أهل السنة ضالتهم في ذلك الحديث المنسوب للنبي ﷺ ليكون هو السيف المسلط على عقول المسلمين أولاً، ورقابهم ثانياً، إذا خالفوا تفسير أحد ممن وصف نفسه بأنه من أهل السنة والجماعة بحجة أنهم هم الفرقة الناجية فقط[2].

وإذا كانت معظم مدونات الفرق والملل عند أهل السنة ترتكز على هذا الحديث في إقصاء الفرق المغايرة لها، وتكفير من خالفها فكيف يمكن الاطمئنان إلى هذه المدونات في تشكيل الوعي العقائدي

---

(1) عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، رؤية، القاهرة، ٢٠١١ ص ١٧

(2) سميح عمران نزال، شرعية الاختلاف بين المسلمين، دار القراء، دمشق، ط١ ٢٠٠٤ ص ١٤٥.

والإيماني لدى المسلمين من أهل السنة في عالمنا الراهن؟ إن هذه الكتب تحرص على أن تقدم تاريخاً للاتجاهات العقائدية انطلاقاً من نزعة الإقصاء المتشددة، من أجل الاستئثار بالحقيقة لها دون غيرها من المذاهب، وهو ما يؤدي إلى إمكانية ترسيخ العنف بين المذاهب.

وينبغي أن نشير إلى أن دخول هذا الحديث إلى مدونات أهل السنة بروايتهم جعله ميداناً للتفسيرات المتباينة بسبب الصراع الأيديولوجي بين الفرق والمذاهب الإسلامية، فتعد المعتزلة نفسها هي الفرقة الناجية، وأهل الحق، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة، والقدرية، أو المجوزة، والمشبهة، والحشوية[1]. ومن جانب آخر يؤكد ابن المرتضى (٨٤٠ هـ) أن الزيدية هي الفرقة الناجية، ومن دان باعتقادهم كالمعتزلة[2]. وعلى النهج نفسه كان الإمام الزيدي أحمد بن سليمان (ت ٥٦٦ هـ) في كتابه المخطوط "الحكمة الدرية" أن رسول الله ﷺ قال : ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة، قيل : ومن هم يا رسول الله؟ قال : هم معتزلة الشيعة، وشيعة المعتزلة، وأن المراد بهم معتزلة بغداد، وفي موضع آخر يؤكد أن الفرقة الناجية هم شيعة المعتزلة، ومعتزلة الشيعة، وأن المراد بهم الزيدية إذ ثبت أنهم على الحق، ومن خالفهم على الباطل"[3] ولكن دعوى بعض المعتزلة أو الشيعة بأنهما هما الفرقتان الناجيتان كان

---

(1) زهد جار الله ، المعتزلة ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ١٤.

(2) ابن المرتضى، المنيه والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، المؤسسة الكتاب الثقافية، بدون تاريخ، ص ٣٦.

(3) عبد الفتاح أحمد فؤاد ، الإمام أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية ، دار الدعوة، الإسكندرية ١٩٩٨ ص ١٤٧-١٤٨ ، وأيضاً عبد الفتاح أحمد فؤاد ، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، دار الدعوة ، الإسكندرية ،١٩٩٩ ص ١٥.

متأخراً عن التقليد الذي أرسى دعائمه أعلام السلف والأشاعرة بدعوى نجاة أهل السنة.

ولم يقف توظيف أصحاب مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة عند حدود توظيف حديث " الفرقة الناجية " فقد وظفوا كل روايات الأحاديث التي تسهم في إقصاء الفرق الأخرى، فنجد الملطي يستشهد بحديث يخرج المرجئة والقدرية من الإسلام فيقول "إن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ "صنفان في الإسلام ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية"[1] وأن معظم أعلام المرجئة القدرية مثل غيلان الدمشقي، وأبى شمر المرجئ، ومحمد بن شبيب المصري، وهؤلاء داخلون في قول النبي ﷺ "إن المرجئة والقدرية لعنتا على لسان سبعين نبياً"[2].

ويبالغ البغدادي في إقصاء معظم الفرق الإسلامية بروايات وأحاديث عن الرسول ﷺ ، فيقول البغدادي رُويَ عن النبي ﷺ ذم القدرية، وأنهم مجوس هذه الأمة، ورُويَ عنه ذم المرجئة مع القدرية، وروي عنه أيضاً ذم المارقين وهم الخوارج، ورُويَ عن أعلام الصحابة ذم القدرية، والمرجئة، والخوارج المارقة"[3] والبغدادي حين يعرض ذم الرسول للفرق المغايرة للسنة يؤكد دوماً على خروج الفرقة الناجية من هذه الفرق.

---

(1) الملطى ، التنبيه والرد ، ص ١٧٦.

(2) الإسفرايينى ، التبصير في الدين ص ٨٣ ، وأيضاً أحمد فؤاد الأهوانى ، في علم الفلسفة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٩ ، ص ٩٤.

(3) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، صـ١١٠.

ويستند الشهرستانى إلى السنة أيضاً لإقصاء الفرق الأخرى وتشويهها فيقول : "شبه النبي ﷺ كل فرقة ضالة من هذه الفرق بفرقة ضالة من الأمم السالفة فقال ﷺ : "القدرية مجوس هذه الأمة"، وقال ﷺ : "المشبهة يهود هذه الأمة والروافض نصاراها"، وقال أيضاً ﷺ :"لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة، والنعل بالنعل، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه"(١) .وبناء على الأحاديث السالفة يرى الشهرستاني ضرورة تبعية أمة الإسلام للأمم السابقة في كل شيء، وتشبيه الفرقة الضالة لدينا بما كان لدى الأمم السابقة من الفرق الضالة، وذلك مثلما تم توظيف حديث"الفرقة الناجية" حيث اتبعت أمة الإسلام الافتراق كما هو عند الأمم السابقة، ويذم الشهرستاني المعتزلة أيضاً، ويرى أنها تشترك مع القدرية في نفس اللفظ وكلاهما ينطبق عليه حديث الرسول "القدرية مجوس هذه الأمة" أو الحديث الآخر "القدرية خصماء الله في القدر"(٢).

والواقع أن مسألة الاحتكام إلى الحديث في إقصاء الفرق المغايرة لأهل السنة كان أحد الأدوات التي اتبعها بنو أمية في مقاومة القدرية والمرجئة، وغيرها من الفرق التي خرجت على حكمهم وحاربتهم – وذلك لأن الوضع في الحديث أيسر من الوضع في القرآن – الذي يبدو مستحيلاً – وأقوى في التعبير عن غايات الخلفاء الأمويين ومقاصدهم، فصنع لهم بعض رُواتهم بعض الأحاديث التي تُنفر من القدرية أو ترميهم بالانحراف والفسوق، أو تصمهم بالإلحاد والكفر، ونسبوها إلى كبار الصحابة، أو إلى ثقات التابعين، ليؤمن

---

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل ص ١٥.

(2) المرجع نفسه ص ٣٤.

الناس بصحتها، مثل حديث رواه عبد الرحمن المقرئ عن أبي هريرة عن عمر بن الخطاب عن رسول الله ﷺ "لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم "، وأيضاً عن ابن حازم عن نافع بن عمران أن الرسول ﷺ قال "القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا عليهم" [1] فالواقع أن بني أمية كانوا يستخدمون كافة الوسائل في إقصاء كل الفرق والمذاهب الإسلامية التي خرجت على حكمهم وناهضتهم بالسيف، ومن تلك الأساليب توظيف الأحاديث الموضوعة لإقصائهم، فهل يمكن أن ندين السياسة الأموية التي أسهمت في وضع بعض الأحاديث لإدانة تلك الفرق؟.

وأما الخوارج والذين يسميهم معظم أصحاب ومقالات الملل والنحل لأهل السنة "المارقة" وفقاً لرواية حديث عن الرسول ﷺ في أثناء توزيعه للغنائم بالجعرانة – غنائم حنين – حيث قال رجل يدعى ذا الخويصرة التميمي للرسول : اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، فقال الرسول: إن لم أعدل فمن يعدل، حتى جاء هذا اللعين فقال: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى، فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله دعني أضرب عنقه، فقال الرسول ﷺ لا، دعه، فإن هذا في أصحاب له يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية"[2]. وقد ورد نص حديث المارقة في معظم كتب الملل والنحل لأهل السنة، وذلك من أجل إقصاء الخوارج بكل فرقها وطوائفها.

---

(1) حسين عطوان ، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموى، دار الجيل، بيروت ، ١٩٨٦ ص ٦٢-٦٣.

(2) الملطى ، التنبيه والرد ص ٥١ ، وأيضاً الأجرى ، الشريعة ، ص٢٢.

ويمكن القول أن مدونات أهل السنة في الفرق والملل والنحل قد وظفت الأحاديث سواء كانت صحيحة أو ضعيفة أو موضوعة في إقصاء الفرق الإسلامية المغايرة لها سواء كانت شيعة أو مرجئة أو خوارج أو قدرية أو معتزلة. ولكن من المؤكد أن أهل السنة لم يكونوا هم أول من وظف السنة لصالح إثبات مواقفهم، بل إن الشيعة هم أول من فعلوا ذلك حينما ذهبوا إلى أن تعيين الإمامة " بالنص " وحشدوا كل الأحاديث والروايات التي يمكن أن تنص على أحقية على بن أبي طالب ﷺ بخلافة المسلمين، وأن أحق الناس بخلافة المسلمين هم آل البيت، وحينما كان الشيعة يفعلون ذلك وجدنا مدونات الملل والنحل تلعنهم في ذلك. فنجد الملطي ينتقد موقف هشام بن الحكم من إمامة على ﷺ فيقول : "زعم هشام - لعنه الله - أن النبي عليه الصلاة والسلم نص على إمامة علي كرم الله وجهه في حياته بقوله :"من كنت مولاه فعلي مولاه"، وبقوله : "أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" وبقوله:" أنا مدينة العلم وعلي بابها " وبقوله: "تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله" [1].

ومن السابق نلاحظ كيف تم توظيف السنة كأداة لإقصاء الفرق المغايرة لأهل السنة، وتم حشد الأحاديث التي تضفي طابع القداسة على إقصاء الآخر، ورواية الأحاديث التي تسهم في إقصاء الآخر واستبعاده، فالاحتكام إلى الحديث هنا يشكل سعياً من الفرقة التي توظفه لإضفاء طابع من القداسة على محاولتها نفي الفرق المغايرة، وإقصائها من الوجود، ومحاصرة انتشار مذاهبها بين الناس.

---

(1) الملطى ، التنبيه والرد ص٢٥.

ولم يكن توظيف السنة هو الأداة الوحيدة لإقصاء الآخر في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة بل كان هناك أدوات أخرى فاعلة، وهى توظيف آليات للتشهير والتسفيه لآراء ورموز وأعلام تلك الفرق، وكذلك رفع سيف التكفير في وجه تلك الفرق ككفر مغاير لأهل السنة، فما عساها أن تكون أبعاد تلك الأدوات في مدونات الملل والنحل لأهل السنة؟

ثانياً : الإقصاء

بين تشهير وتسفيه الآخر و تمجيد الذات

اعتمدت مدونات الملل والنحل على آليات للتشهير والتسفيه برموز وشخصيات وأفكار الفرق والمذاهب الإسلامية المغايرة لهم، وتم عرض آراء هذه الفرق على أنها فضائح وتشنيعات، وليست آراءً في العقيدة مغايرة لآراء أهل السنة. فيرى البغدادي أن القدرية أو المعتزلة عشرون فرقة، وحين يعرض آراء كل فرقه نجده يقول " سنذكر فضائح كل فرقة ما يكشف عن كفرها إن شاء الله "[1] ويكرر البغدادي، نفس العبارة حيث يتحدث عن فرق الخوارج، والشيعة والمعتزلة والمرجئة.

ويقدح ابن حزم في آراء الفرق المغايرة لأهل السنة، وهى الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة، ويعتبر آراءهم مخالفة لدين الإسلام، وذلك لأن دين الإسلام تفسيره الصحيح فقط قاصر على تفسير أهل السنة ويقول "قد كتبنا في ديواننا هذا من فضائح الملل المخالفة لدين الإسلام الذين في كتبهم من اليهود والمجوس ما لا بقية لهم بعدها، ولا يمتري أحد وقف عليها، أنهم في ضلال وباطل، ونكتب إن شاء الله على هذه الفرق الأربع من فواحش أقوالهم ما لا يخفى على أحد أنهم في ضلال وباطل، ليكون ذلك زاجراً لمن أراد الله توفيقه عن مضامينهم، والتمادي فيهم"[2] وبالتالي يبدو هدف ابن حزم واضحاً في التشهير بهذه الفرق، وفضح آرائهم لمنع الناس من الانضمام إليهم، أو ترغيبهم في الخروج عن عقائد تلك الفرق، ومحاصرة تلك المذاهب المغايرة للسنة.

---

(1) البغدادي ، الملل والنحل ، ص ٨٢-٨٣.

(2) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣ / ص ٩٦ .

و يعنون الإسفراييني معظم فصول كتابه "التبصير" بعناوين مثل، في (تفصيل مقالات الخوارج وبيان فضائحهم) أو (في تفصيل آراء المعتزلة وبيان فضائحهم)، واعتبر آراء كل الفرق المغايرة لأهل السنة مجرد فضائح فيقول عن آراء المعتزلة "ومما اتفقوا عليه من فضائحهم قولهم إن كلام الله تعالى مخلوق، أو مما اتفقوا عليه من فضائحهم أن حال الفاسق منزلة بين منزلتين"[١]، ولا شك أن حديث مدونات الملل والنحل لأهل السنة عن فضائح الفرق الأخرى، وعرض آرائهم بهذه الطريقة تكشف عن رغبة في محاصرة تلك الفرق، وتخويف المسلمين منهم، وإقصاء مذاهبهم عن الانتشار والتوسع.

وقد انتشر في كتب الملل والنحل السب والشتم للفرق الأخرى في أمور أخلاقية فنجد الملطى يقول "اعلموا رحمكم الله أن في الرافضة اللواط، والحمق، والزنا، وشرب الخمر، وقذف المؤمنين والمؤمنات، والزور، والبهت، وكل قاذورة، ليس لهم شريعة ولا دين"[٢]، وكأن تلك الممارسات السالفة ليست في أي مجتمع بشري، وكأن تلك النماذج من الممارسات ليست موجودة لدى أصحاب المذاهب الإسلامية غير الشيعة، وهي فقط قاصرة على ممارسات الشيعة، ومثل هذه الكلمات والألفاظ تقال من أجل تشويه وإقصاء المذاهب المخالفة لهم.

ويسفه الملطي الشيعة الإمامية من أهل قم، ويقول بأن "لهم طعناً على السلف بشتم عظيم حتى يبلغ الواحد منهم أن يأخذ شيئاً "أو مثالاً يحشوه تبناً أو صوفاً يسميه أبا بكر، وعمر، وعثمان، ويضربه بالعصي حتى يهريه ليشفي ما في قلبه من الغل للذين آمنوا، مع

---

(1) الإسفراييني ، التبصر في الدين ، ص ٥٤-٥٥.
(2) الملطى ، التنبيه والرد ص ٣٢.

أشياء يقبح ذكرها من مذهب السفلة أخوة القردة. بل إخوة القردة أفضل منهم"[1].

وعلى الرغم من أن الزيدية هم أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة فإننا نجد الملطي ينتقد الزيدية من الشيعة، ويرى أن الفرقة الأولى منهم "أعظمهم قولاً، وهم الذين يكفرون الصدر الأول. وسائر من يَنشَئوا أبداً إذا خالفهم، ويرون السيف والسبي، واستحلال الأموال، وقتل النساء، وليس في الإمامية أكثر ضرراً منهم في الناس. إنما بقدر ما يخرج الواحد منهم يضع السيف والحريق. والنهب، والسبي، وكان منهم على بن محمد صاحب البصرة سبي العلويات، والهاشميات، والعربيات، وباعهن مكشفات الرؤوس بدرهم ودرهمين، وأفرشهم الزنوج والعلوج، واستباح دماء المسلمين، وأموالهم، وإهراق الدماء، وقتل الأطفال، وإحراق المصاحف والمساجد"[2].

ويُشهِر الملطي بالطائفة الإسماعيلية من الشيعة في تشبيههم بممارسات اليهود في الملبس وأنهم "يتحنون بالحناء، ويلبسون خواتيمهم في أيمانهم، ويشمرون قمصانهم وأرديتهم كما تصنع اليهود"[3] ويقدح كذلك في أحد أعلام الشيعة الإمامية وهو هشام بن الحكم، ويتهمه بالإلحاد، وأنهم يسعون إلى هدم التوحيد فيقول: " وأصحاب هشام بن الحكم يعرفون بالهشامية، هم الرافضة روى فيهم عن رسول الله ﷺ أنهم يرفضون الدين، وهم مشتهرون بحب علي كرم الله وجهه فيما يزعمون، وكذب أعداء الله، وأعداء الرسول، وهم أيضاً

(1) الملطي ، التنبيه والرد ص ٣٣.
(2) الملطي ، التنبيه والرد ص ٣٣-٣٤.
(3) المرجع نفسه ص ٣٢.

ملحدون لأن هشاماً كان ملحداً ودهرياً، ثم انتقل إلى الثنوية المانية، ثم غلب الإسلام فدخل كارهاً، وانتحل في التوحيد التشبيه فهدم ركن التوحيد"[1] تلك هي الصور المتداولة لفضح الشيعة وأعلامها، ورميها بالشتم والسب في مدونات الملل والنحل لأهل السنة، وخلاصتها أنهم "ذوو أديان فاسدة، وعقول مدخولة، عديمي الحياء، ونعوذ بالله من الضلال"[2].

ويتم التشنيع وفضح الخوارج من نفس المنطلق بأن "الرسول ﷺ سماهم مارقة، وأخبر عنهم وذكر أنهم كلاب أهل النار، وذلك من منطلق صورة سائدة لدى أهل السنة بأن الخوارج يستحلون الأموال والفروج، وأنهم يفسدون في العباد والبلاد، ويقول عن الصليدية إنهم أشد الخوارج وأقذرهم، وأكثرهم فساداً"[3].

ومهما كان الخوارج مجتهدين في الطاعة، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد وصُفوا في دائرة أهل السنة والسلف بأنهم أنجاس أرجاس، ولا يمكن أن يتطهروا أبداً ففي إحدى روايات كتاب "الشريعة" للآجري (٣٦٠ هـ) يقول : لم يختلف العلماء قديماً وحديثاً أن الخوارج قوم سوء عصاة لله – تعالى – ولرسوله ﷺ وإن صلوا وصاموا واجتهدوا في العبادة، فليس ذلك بنافع لهم، وإن أظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس بذلك بنافع لهم، لأنهم قوم يتأولون القرآن على ما يهوون، ويموهون على المسلمين، والخوارج هم الشراة الأنجاس الأرجاس"[4].

---

(1) المرجع نفسه ص ٢٤.
(2) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣/ ص ١٠٠.
(3) الملطى ، الرد والتنبيه ص ٥٢-٥٣.
(4) الأجرى ، الشريعة ص ٢١.

وتم فضح الجهمية كجزء من المرجئة، فاتهم جهم بن صفوان بأنه يشتق معظم معتقداته من السمنية، وأنهم "إنما سموا جهمية لأن جهم بن صفوان كان أول من اشتق كلامه من السمنية، وهم صنف من العجم بناحية خراسان، وكانوا شككوه في دينه حتى ترك الصلاة أربعين يوماً، وقال : لا أصلي لمن لا أعرفه، ثم اشتق هذا الكلام، وبني عليه من بعده"[1] ولا شك أن صورة الجهمية مشوهة في مدونات الملل والنحل لأهل السنة، وكان يتم التشنيع عليهم والسخرية منهم، وتم نشر الروايات التي تحذر منهم في كتب السلف مثل قول خارجة بن مصعب : إذا صليت خلف الإمام وبجانبك جهمي فأعد الصلاة، وكأن الجهمي نجس يفسد الوضوء والصلاة معاً، وهذا أمر يدعو إلى التعجب والاستغراب من مثل تلك المقولات، ومن منطلق التشنيع عليهم أيضاً تنتشر بعض الروايات الأخرى التي تشدد على صعوبة ما يردده الجهمية مثل: سمعت ابن المبارك يقول: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، وما نستطيع أن نحكي كلام الجهمية[2] .

ونال المعتزلة أكبر قسط من التشويه والفضح والتسفيه في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة، وباتت آراء المعتزلة عند علماء الأشاعرة بمثابة فضائح يستوجب كشفها، والرد عليها، ويبدو أن بعض أعلام الأشاعرة مثل البغدادي و الإسفراييني وغيره قد استعانوا بكتاب ابن الراوندي "فضائح المعتزلة" لتشويه آراء المعتزلة، والنيل منهم، فنجد الإسفراييني والشهرستاني يطلقان على المعتزلة مخانيث الخوارج "وسميت المعتزلة بمخانيث الخوارج، لأن الخوارج لما

---

(1) الملطي ، التنبيه والرد ص ٩٩.
(2) العكبرى ، الإبانة جـ ٢/ص ٣٢١.

حَكموا من تأييد عقاب الفاسق سموه كافراً، وزعمت المعتزلة أنه موحد مطيع، وفيه إيمان وطاعات كثيرة، وهو مع ذلك مخلد في النار، إنما لم نسمه مؤمناً لأن هذا من أسماء المدح، ولا يوصف الفاسق باسم المدح"[1].

وعمدت كتب الملل والنحل لأهل السنة إلى تشويه رموز المعتزلة والقدح في شخصياتهم وأعلامهم، وذلك رغبة في محاصرة المذهب، وإقصاء الناس عن إتباعه، فنجد البغدادي يعيب على واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) أنه كان ألثغ، وكأن هذا العيب كان بيده فيقول : "وأما لثغته في الراء فمن مثالبه، لأنها تمنع من كونه مؤذناً وإماماً للقارئين لعجزه عن القول : أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن يقول : الله أكبر، وكان لا يصح منه قراءة آية فيها الراء، وكفى المعتزلة خزياً من لا يصلح صلاتهم خلفه"[2].

واستمراراً لمسلسل تشويه أعلام المعتزلة والقدح فيهم تورد كتب الملل والنحل أنماطاً جديدةً من القدح ضد ثمامة بن الأشرس النميري (ت ٢١٣ هـ)، فيقول البغدادي عن "الثمامية، هؤلاء أتباع ثمامة بن الأشرس النميري، وحكى عنه ابن قتيبة في كتابه "مختلف الحديث"، أنه رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد الجامع، فقال لبعض أتباعه، انظر إلى الحمير والبقر ثم قال : ماذا صنع ذلك العربي بالناس – يعني رسول الله ﷺ - وذكر الجاحظ "أن المأمون رآه يوماً في الطريق سكراناً فقال : يا ثمامة، قال : أي والله، قال : ألا تستحي قال : لا والله، قال : عليك اللعنة"[3] ويؤكد

---

(1) البغدادي ، الملل والنحل ص ٨٤ ، وأيضاً الإسفراييني ، التبصير ص ٨٥.
(2) البغدادي ، الملل والنحل ص ٨٥.
(3) البغدادي الملل والنحل ص ١٢١ والإسفراييني، التبصير في الدين ص ٦٨.

الشهرستاني على أن "ثمامة بن أشرس كان جامعاً بين سخافة الدين وخلاعة النفس"[1] وعلى الرغم من أن هناك روايات تاريخية تؤكد على أن ثمامة قد رفض منصب قاضي القضاة أكثر من مرة حين عرضه عليه المأمون.

ويتم القدح في شخصية إبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٣١هـ) بأنه في شبابه عاشر قوماً من الثنوية، وأنه دس مذاهب الثنوية والملحدة في دين الإسلام، ولكن التناقض الغريب أن البغدادي الذي يتهمه بهذا يقول في نفس الصفحة "بأن النظام صنف كتاباً للرد على الثنوية، وألزمهم استحالة مزج النور والظلمة، إذ كانا عنده مختلفين في الجنس والعمل، وكان جهات حركتيهما مختلفة"[2] وينتقل البغدادي بعد ذلك إلى التشكيك في ممارسات النَظام الأخلاقية وسلوكياته فيقول: " إنه مع ضلالاته هذا كان أفسق خلق الله في زمانه، وأنه كان يغدو على سكر، ويروح على سكر، ومن كانت هذه بدعه، كفاه بها خزياً"[3] فهل كان القدح في أعلام المذاهب المغايرة لأهل السنة جزءاً من حصار هذه الفرقة، وزرع الكراهية ضدهم بين الخاصة والعامة؟.

وقد تم تشويه الجاحظ (ت ٢٥٦ هـ) في مدونات الملل والنحل، تلك الشخصية التي تعتبر من أعلام الثقافة العربية الإسلامية، لما تركه من تراث عظيم في مجالات مختلفة، فيقول الإسفراييني "الجاحظية هم أتباع عمرو بن بحر الجاحظ فقد اغتروا به بحسن بيانه في تصانيفه، ولو عرفوا ضلالته، وما أحدثه في الدين من بدعة،

---

(1) الشهرستانى ، الملل والنحل ص ٥٥.
(2) المرجع نفسه ص ٩١.
(3) المرجع نفسه ص ١٠١.

وجهالاته لكانوا يستغفرون عن مدحه، ويستنكفون عن الانتشار إلى مثله"[1]، ويتم التشنيع على آرائه الفكرية، ويتهمه الإسفراييني بأنه كان لصاً سرق مؤلفات الآخرين، ولم يورد فيه شيئاً من كيسه، ولا من ذات نفسه إلا أبياتاً ضمها إليه قالها العرب في معانيها، زين بها حشو كتابه، وكان الجاحظ مع البدع الفاحشة كريه المنظر حتى قال فيه الشاعر:

لو لم يمسخ الخنزير مسخاً ثانياً

ما كان إلا دون قبح الجاحظ.[2]

ويشنع البغدادي على مجمل إنتاج الجاحظ العلمي فيقول: "إن من فضائح مجونه في كتبه التي أغوى بها الفسقة مثل كتابه في (حيل اللصوص) وكتابه في (غش الصناعات)، وكتابه في الفخار والموازين، وزين بكتاب (البخلاء) البخل في أعين البخلاء، وصنف كتاباً في النواميس التي يجتلب بها المحتالون الودائع، وسجن كتابه المعروف "بالفتيا": الطعن على أعلام الصحابة في فتاويهم"[3] ويستمر البغدادي في شتم الجاحظ بأنه في أصله لئيم، وفي دينه ذميم، ويقدح في كل ما كتب، ونحن نسأل : أين هذا من قيمة الجاحظ كعلم فذ من أعلام الحضارة الإسلامية في علوم الدين، وعلوم اللغة والبيان؟ كيف يتم تشويهه هكذا لمجرد أنه ينتمي للمعتزلة؟ أليس ذلك أحد أشكال الإقصاء المتطرفة؟

---

(1) الإسفراييني ، التبصير في الدين ص ٦٩.

(2) المرجع نفسه ص ٧٠-٧١.

(3) البغدادى ، الملل والنحل ص ١٢٥.

ومما سبق نلاحظ أن إقصاء الآخر في مدونات الملل والنحل لأهل السنة قد اتبع آليات التشهير والتسفيه، بل والسب والشتم من أجل تحقير الفرق المغايرة لهم، والقدح في أعلام وعلماء تلك الفرق. وكل ذلك الهدف منه إبعاد المسلمين عن الاحتكاك بآراء تلك الفرق أو اعتناق أفكارها، ومن ثم فإن معرفة آراء الفرق الأخرى في علم الكلام لا يتم إلا عبر مصنفات الحنابلة والأشاعرة، وذلك لأن معظم إنتاج الفرق الأخرى كالخوارج والمعتزلة والمرجئة قد أحرقت عبر فترات التاريخ الإسلامي، وهذا يمثل عائقاً منهجياً حال دون التعرف على حقيقة الاتجاهات الفكرية للمعتزلة أو القدرية أو الجهمية إلا كمواقف مشبوهة مبتدعة، غير أصلية، سهلة الهدم والنقض، الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن التاريخ الإسلامي بسبب الاقتصار على المصادر الحنبلية (السلفية) والأشعرية صار مطبوعاً بروح الإقصاء لكل من اعتبر مخالفاً لما سمى بعقيدة السلف، أو بمذهب أهل السنة والجماعة[1].

وإذا كانت مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة قد أقصت الفرق المغايرة لها من خلال التشويه والتسفيه للخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة فما الغاية من ذلك؟ إن الغاية تبدو واضحة في بيان التشويه الواضح لتلك الفرق من أجل تمجيد أهل السنة، فنجد الإسفراييني بعد عرض عقيدة أهل السنة والجماعة يقول: "إن كل من تدين بهذا الدين الذي وصفناه من اعتقاد الفرقة الناجية فهو على الحق والصراط المستقيم، فمن بَدعه فهو المبتدع، ومن ضَلله فهو ضَال، ومن كَفره فهو كَافر، لأن من اعتقد أن الإيمان كفر، وأن الهداية ضلالة، وأن السنة بدعة كان اعتقاده كفراً، وضلالة،

---

(1) عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام ص ١٦-١٧.

وبدعة"[1] وذلك من منطلق أن أهل السنة هم أهل الحق والاعتقاد الصحيح، وبقية الفرق هم الهالكون، وأهل الغواية "وأن الله تعالى عصم أهل السنة من جميع ما ينسب إليهم أهل الغواية والضلالة"[2].

وينظر أهل السنة في مدوناتهم إلى أن الفرق الأخرى كلها تكفر بعضها البعض، وذلك موجود في فرق الخوارج والروافض والقدرية، ولكن أهل السنة فيما يقدمهم أعلامهم بخلاف ذلك "فإن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضاً، وليس بينهم خلاف يوجبه التبرُء، فهم إذاً أهل السنة والجماعة قائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله"[3] ولكن الذي حدث تاريخياً أن أهل السنة قد كفروا بعضهم البعض الآخر فيما بينهم مثل تكفير الحنابلة للأشاعرة، وتكفير ابن حزم للأشاعرة، وهذا أمر مثبت تاريخياً.

وتروى مدونات الملل والنحل لأهل السنة أن فتح البلاد والثغور لم يكن لأية فرقة من فرق الضلالة فضلُ فيها "ليس لهم ثغر ينسب إليهم بالفتح، وقد حرموا الجهاد مع أمراء أهل السنة لتكفيرهم إياهم، وإنما الجهاد في الثغور من أهل السنة، وما خرج قط من أهل الأهواء جيش إلا على المسلمين في دار الإسلام، كخروج الخوارج على عليّ عليه السلام، وخروج الشيعة بنواحي الأهواز وفارس وكرمان، وخروج النجدات باليمامة، وخروج العجاردة بنواحي سجستان"[4].

---

(1) الإسفراييني ، التبصير في الدين ص ١٥٥.

(2) المرجع نفسه ص ١٥٨.

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٩ ، وأيضاً البغدادي . الملل والنحل ص ١٥٧، الإسفراييني التبصير في الدين ص ١٠٩-١١٠.

(4) البغدادي ، الملل والنحل ص ١٥٧ ، وأيضاً البغدادي . أصول الدين ص ٣١٧.

واستمراراً في التحقير من شأن هذه الفرق يقول البغدادي : "إن أئمة الدين من أهل السنة، وقد عرفوا جميعاً أنه لم يكن قط في الخوارج، ولا في الروافض، ولا في القدرية، ولا في النجارية، ولا في الجهمية، ولا في الجسمية، ولا في الكرامية، إماماً صار صاحب مطلب في الفقه، ولا إماماً مقبول الرواية في الحديث، ولا إماماً في القرآن، ولا إماماً يقتدى في التفسير، ولا في الوعظ والتذكير، ولا إماماً في النحو، وأئمة هذه العلوم من أهل السنة والجماعة، كمالك والشافعي، وأبي حنيفة، والأوزاعي، والثوري، وأحمد"(١).

ومن منطلق النظرة الاستعلائية لأهل السنة والجماعة، صارت كتب الملل والنحل تركز دوماً على تضخيم دور أهل السنة والجماعة في مقابل التحقير الدائم للفرق الأخرى المغايرة فيقول الإسفراييني: "اعلم أنه لا خصلة من الخصال التي تعد من مفاخر أهل الإسلام من المعارف والعلوم، وأنواع الاجتهادات إلا ولأهل السنة، والجماعة في تزيينها القدح المُعَلى" (٢).

وتبرز كتب الملل والنحل في نهايتها مدى تقدم علماء السنة في كافة مجالات الأدب، والعلوم واللغة والتفسير، ويرفع الإسفراييني من شأن علماء السنة في هذا المجال مثل الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) ويونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ) وسيبويه (ت ١٨٠هـ) والأخفش (ت ٢١٠هـ) والزجاج (ت ٣١١ هـ) وغيرهم، وحين يعدد الإسفراييني هؤلاء العلماء يقول : "جملة العلماء في النحو واللغة من أهل البصرة، والكوفة في

---

(1) البغدادي ، الملل والنحل ص ١٥٦.

(2) البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٣٢٠، وأيضاً الإسفراييني،التبصير في الدين ص ١٦١

دولة الإسلام كانوا من أهل السنة والجماعة، وأصحاب الحديث والرأي، ولم يكن في مشاهيرهم من تدنس بشيء من بدع الروافض، والخوارج، والقدرية" [1] وهنا نجد أن مدونات أهل السنة حتى في تمجيدها نفسها تحقر من شأن الفرق الأخرى، وترى أن أي عالم من العلماء في أي مجال سواء علوم الدين أو علوم اللغة لو تدنس بأي شيء من معتقدات الفرق الهالكة فلا ينبغي الاعتماد على أرائه العلمية، وخاصة في علوم التفسير والحديث، ولا يدخل في تلك الصنعة إلا علماء أهل السنة والجماعة، وكذلك علوم القرآن، ولاحظ في شيء من ذلك لأحد من الخوارج، والروافض.

وتركز مدونات الملل والنحل لأهل السنة على مدى عظمة علماء السنة في علوم الدين، وأن لهم كل الفضل فيها بل "إن الله قد خص أهل السنة بأن جعل مدار الفتاوى عليهم، ولا يقبل في بلد من بلاد المسلمين فتوى قدري ولا جهمي، ولا بخاري، ولا خارجي، ولا رافضي، ولا جسمي، إلا إذا تستر المفتي منهم بمذهب الشافعي أو أبي حنيفة، ولم يظهر بدعته التي أضمرها في القدر" [2].

ويعدد الإسفراييني أعلام أهل السنة في مجالات الفقه، والتصوف، والتاريخ، ويرى أن "لأهل السنة التفرد بأكثر من ألف تصنيف في أصول الدين، منها ما هو مبسوط يكثر علمه، ومنها ما هو لطيف يصغر حجمه في أعصار مختلفة من عصر الصحابة إلى يومنا هذا في نصرة الدين، والرد على الملحدين، والكشف عن أسرار بدع المبدعين، ولم يكن لواحد من متقدمي القدرية والروافض

---

(1) الإسفراييني ، التبصير في الدين ص ١٦٢.

(2) البغدادي، الملل والنحل ص ١٥٧ ، وأيضاً البغدادي ، أصول الدين ص ٣١٧.

والخوارج تصنيف في هذا النوع يظهر، ويتداول. وهل كان لهم علم حتى يكون لهم تصنيف؟"[1] ونلاحظ مدى تحقير الإسفراييني لأصحاب الفرق المغايرة لأهل السنة، وأنهم لا علم لهم، ولا تأليف أو تصنيف، ولا ندري من أين جاء أهل السنة بآراء هذه الفرق؟ فإما أن تكون لهم تصانيفهم التي نقلوا عنها، أو أن أهل السنة قد حملوا هذه الآراء على أصحابها حملاً، أو أن هذه الفرق كان لها تصانيفها. وقد قام أهل السنة بإحراقها، والواقع أن معظم كتب المعتزلة قد تم إحراقها بالفعل بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل.

وإذا كان معظم مدونات الملل والنحل لأهل السنة ترفع من شأن أعلام السنة، وتحط من قيمة الفرق الأخرى فإن الإسفراييني يكتب باستفاضة عن أعلام المذهب الأشعري الذي ينتمي إليه، فنجده يرفع من شأن أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ويعدد محاسنه وكتبه، ويعد ذلك من قيمة أبي إسحاق الإسفراييني، ويبرز عناوين كتبه، وكذلك أعمال أبي بكر بن فورك، وعبد القاهر البغدادي، والذي يقول عنه : "لو لم يكن لأهل السنة والجماعة من مصنف لهم في جميع العلوم على الخصوص والعموم إلا من كان فرد زمانه، وواحد أقرانه في معارفه وعلومه، وكثرة الغرر من تصانيفه، وهو الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي، وما من علم إلا وله فيه تصانيف، ولو لم يكن له من التصانيف إلا كتاب (الملل والنحل) في أصول الدين، وهو كتاب لا يكاد يسع في خاطر بشر أنه يتمكن من مثله مع ما فيه من فنون علمه وتصانيفه في الكلام والفقه "[2].

(1) الإسفراييني، التبصير في الدين ص ١٦٤.

(2) الإسفراييني، التبصير في الدين ص ١٦٦.

ثالثاً : الإقصاء

تكفير الفرق المغايرة

واعتمدت كتب الملل والنحل لأهل السنة على تكفير الفرق المغايرة لها كأهم وسيلة من وسائل إقصاء هذه الفرق. "والتكفير حكم شرعي يرجع إلى إباحة المال، وسفك الدم، والخلود في النار"[1] فما هي أبعاد قضية تكفير الفرق المغايرة لأهل السنة في كتب الملل والنحل؟.

وبداية يمكن القول بأن الأشعري في عرضه لآراء الفرق الإسلامية المغايرة له حاول في كتابه (مقالات الإسلاميين) أن يتوخى الموضوعية فيقول : "رأيت الناس في حكاية ما يحكون في ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، ما بين مقصر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، وبين متعمد للكذب في الحكاية إرادة للتشنيع على من يخالفه، وما بين تارك ليتقصى في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين، وبين من يضيف من قول مخالفيه، يظن أن الحجة تلزمهم به، وليس هذا سبيل الربانيين"[2] .

ولم يستشهد الأشعري في كتابه السالف بحديث "الفرقة الناجية"، ولم يكفر أحداً من أهل القبلة، وكان يقول "اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضاً، وبُرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يُجملهم ويَشتمل عليهم"[3]. وتلك رؤية تتسم بقدر من التسامح،

---

(1) الغزالي. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. رسائل الغزالي، ج٣ ص ١٣٦

(2) الأشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين. تحقيق محي الدين عبد الحميد، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، بدون ، جـ ١ ، ص ٣٣.

(3) المرجع نفسه جـ ١ ، ص ٣٤.

ويورد ابن عساكر رواية أخرى تؤكد على عدم تكفير الأشعري لأحد من أهل مكة فيقول : "سمعت أبا على زاهر بن أحمد السرخسي يقول لما قرب حضور أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد دعاني فأتيته فقال : أشهد على أني لا أكفر أحداً من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف في العبارات"[1].

ولكن رغم هذا القدر من التسامح في كتاب (المقالات) للأشعري فإنه في كتابيه (الإبانة) و(اللمع)، كان أقرب للمنهجية الإقصائية، فنجده في (الإبانة) يقول إنه سيبين آراء (أهل الحق والسنة) مقدماً الحق على السنة، وبأن الحق مع أهل السنة دون غيرهم، ويقر الأشعري نفس المنطق الإقصائي لمدونات أهل السنة في الملل والنحل فيقول "أما بعد فإن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة، وأهل القدر مالت بهم الأهواء إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل به الله سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا تقلده عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين"[2] ويستمر الأشعري في إقصاء الفرق المغايرة لأهل السنة فيرى أن " جميع أهل البدع من الجهمية والمرجئة والحرورية ،وأهل الزيغ فيما ابتدعوا خالفوا الكتاب والسنة، وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين، وأجمعت الأمة عليه كفعل المعتزلة والقدرية"[3] ورغم المنطق الإقصائي عند الأشعري فإنه لم يشهر سلاح التكفير ضد أي فرقة أخرى.

---

(1) ابن عساكر، تبين كذب المفترى عليه فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة،١٩٩٩ ص١١٩.

(2) الأشعري الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق فوقية حسين ، دار الأنصار ، القاهرة . ١٩٧٧ ص ١٤.

(3) المرجع نفسه ص ١٩.

إن المنطق الإقصائي الذي يبرزه الأشعري جاء من منطلق أنه جاء للدفاع عن أهل السنة والجماعة، وقد أبرز ابن عساكر (ت٥٧١هـ) ذلك في كتابه (تبيين كذب المفترى عليه) من أن الرسول ﷺ جاء للأشعري في المنام ونصحه بضرورة لزوم السنة، والدفاع عن مذهب أهل الحديث، ونجد الإمام الذي رافق المعتزلة أربعين عاماً من عمره، قد احتجب عن الناس فتره ثم خرج إلى الجامع، وصعد المنبر في جامع البصرة، وقال : اشهدوا عليّ أني كنت على غير دين الإسلام، وأني قد أسلمت الساعة، وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال[1] ومعنى كلام الأشعري هذا أن المعتزلة خارج ملة الإسلام، وأنه حين عاد إلى أهل السنة فقد عاد إلى الإسلام، وهناك روايات أخرى عديدة تذهب إلى أن الأشعري خلع ثوبه، وقال: لقد انخلعت مما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا، وألف كتاباً أسماه "كشف الأسرار وهتك الأستار" للرد على المعتزلة، وهناك روايات كثيرة في كتاب ابن عساكر فيها الكثير من التزيد والمبالغة، حاول فيها متأخرو الأشاعرة، أن يخلعوا الأشعري من ثوب الاعتزال لينصبوه إماماً لأهل السنة والجماعة، وأصبح أتباع الأشعري ينظرون إليه على أنه امتداد لأهل الحديث والمدافع عنهم ضد أهل الزيغ والبدع، فنجد عبد الكريم القشيرى يقول: "الإمام أبو الحسن الأشعري كان إماماً من أئمة الحديث، ومذهبه مذهب أهل الحديث، تكلم في أصول الديانة على طريقة أهل السنة والجماعة، ورد المخالفين من أهل الزيغ والبدعة، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة والخارجين من الملة سيفاً مسلولاً"[2].

---

(1) ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى عليه ص ٤٤.

(2) المرجع نفسه ص ٩٥.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل رضي الحنابلة عن الأشعري وأتباعه، أم كان هناك صراع بين الحنابلة والأشاعرة، وكانوا يتهمون بعضهم البعض في عقائدهم؟.

وعلى الرغم من محاولة الأشعري - في تصنيفه للفرق والمقالات - تخفيف حدة العداء مع الفرق المغايرة لأهل السنة، إلا أن من جاء بعد الأشعري جعل من كتب الفرق أو الملل والنحل الوعاء الذي يحمل في طياته محاكمات صارمة للعقائد المغايرة لأهل السنة، باعتبار أن عقيدة أهل السنة والجماعة هي وحدها العقيدة الصحيحة والحقة، وأن ما عداها من فرق كافرة وهالكة وفي النار، وكان أتباع الأشعري أكثر تشدداً منه، وكان التكفير سمة مميزة في كتاباتهم، فنجد أبا إسحاق الشيرازي بعد عرض عقيدة أهل السنة والجماعة في كتابه (الإشارة إلى مذهب أهل الحق) يقول "من اعتقد غير ما أشرنا إليه من أهل الحق، المنتمين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه فهو كافر، ومن نسب إليهم غير ذلك فقد كفرهم، فيكون كافراً بتكفيره لهم"[1].

والواقع أن معظم مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة قد قامت بتقسيم الفرق إلى فرقة ناجية هم أهل السنة والجماعة، والفرق الهالكة وهي أربع فرق كبرى وهم : الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة. وتحت هذه الفرق الكبرى هناك تعدد وتشعب، حتى ينطبق عليها حديث الفرقة الناجية، وهى بضع وسبعون فرقة، وحملت كُتب الفرق بداخلها أحكاماً كثيرة بالتكفير تخص تلك الفرق المغايرة

---

(1) أبو اسحاق الشيرازى ، الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، تحقيق محمد السيد الجلنيد ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٩٩ ص ١٩١

لأهل السنة، ويمكن بيان كيف كان التكفير هو أحد آليات الإقصاء الكبرى لأهل السنة في مواقفهم من الفرق المغايرة لهم.

إن معظم كتب الملل والنحل لأهل السنة تكفر الشيعة على اختلاف فرقها ومذاهبها، فيذهب الملطي إلى أن الرافضة عشرون فرقة منها الإمامية، وهم أهل ضلالة، وحين يعرض للسبئية منهم يذهب إلى أن لهم اعتقادات سخيفة ويقول: "وهؤلاء الفرق يقولون بالبداء، وأن الله تبدو له البداوات، وكلاماً لا أستجيز شرحه في كتاب، ولا أقدم على النطق به، وهؤلاء كلهم أحزاب كفر، وفرق جهل"[١] ويتهم الملطي الشيعة الإمامية بالكفر والخروج من الإسلام فيقول "اعلم أن هؤلاء الفرق من الإمامية الذين ذكرناهم كفار غالية، قد خرجوا من التوحيد والإسلام"[٢].

ويكفر عبد القاهر البغدادي فرقة الكيسانية من الشيعة ويرى "أن تكفير هؤلاء واجب في إجازتهم على الله البداء، (...) وما رأينا ولا سمعنا بنوع من الكفر إلا وجدنا شعبة منه في مذاهب الروافض، لأن فيهم من قال بالبداء، وجواز التغيير على الله تعالى كالمجوس، ومنهم من أبطل الفرائض، وإستباح المحرمات كالخرمدينية والمزدكية من المجوس، وفيهم من شبه معبودة بصورة الإله كالمشبهة من اليهود"[٣].

ويضع ابن حزم الشيعة مع بعض غلاة الصوفية، ونجده بعد أن يعدد قول بعض فرق الشيعة وطوائفها في تأليه بعض الشخصيات التاريخية، ويقول "اعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة

---

(1) الملطي، التنبيه والرد ص ١٩.
(2) المرجع نفسه ص ٦٤.
(3) البغدادي، الملل والنحل ص ٥٢-٥٣.

ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والتصوف"[1] ويرى أن قطاعاً من أعلام الشيعة أيضاً كفرة فيقول "جمهور متكلميهم كهشام بن الحكم الكوفي، وتلميذه أبي علي الصحاب. وغيرهما يقول بأن علم الله تعالى محدث، وإنه لم يكن يعلم شيئاً حتى أحدث لنفسه علماً، وهذا كفر صريح"[2].

ويرى ابن حزم أن بعض غلاة فرق الشيعة الذين يقولون بألوهية علي بن أبي طالب هم كفرة، وجميع فرق الإسلام متبرئة منهم، ويرى أن السبب في خروج هذه الفرق عن ملة الإسلام "أن الفرس كانوا من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم حتى إنهم كانوا يُسمون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال دولتهم على يد العرب، وكان العرب أقل الأمم عند المجوس خطراً، فتعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم العصبية، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى فأظهر منهم قوم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله واستشناع ظلم علي، ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم عن الإسلام"[3].

واتبعت كتب الملل والنحل كلام أهل السلف في تكفير الخوارج أيضاً فنجد الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) يخرجهم من الملة ويقول: "أما الخوارج فلا يرون للسلطان عليهم طاعة، ولا لقريش عليهم خلافة، وأشياء كثيرة يخالفون عنيها الإسلام وأهله، وكفى

---

(1) ابن حزم . الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣ / ص ١٠٧.
(2) ابن حزم . الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣ / ص ١٠١
(3) المرجع نفسه جـ ١ / ص ٣١٩

بقوم ضلالة أن يكون هذا رأيهم ومذهبهم ودينهم، وليسوا من الإسلام في شيء، ومن أسماء الخوارج : الحرورية وهم أصحاب نافع بن الأزرق، والنجدية وهم أصحاب نجدة بن عامر الحروري، والإباضية وهم أصحاب عبد الله بن إباض، والصفرية وهم أصحاب داود بن النعمان كل هؤلاء خوارج فسّاق مخالفون للسنة خارجون من الملة"[1] و هنا نلاحظ أن الإمام أحمد بن حنبل يدين الخوارج في موقفهم السياسي لأنهم يخرجون على السلطان، ولا يعترفون بشرط القرشية كشرط للإمامة، ثم يقول بعد ذلك أنهم خارج ملة الإسلام.

وكَفّر أهل السنة أيضاً المرجئة بجميع طوائفها فنجد البغدادي يرى أن المرجئة ثلاثة أصناف "صنف منهم قد جمعوا بين الإرجاء في الإيمان، وبين القدر على مذاهب المعتزلة كغيلان الدمشقي وأبي شمر وأتباعهما، فهؤلاء مرجئة قدرية جامعة بين كفري الإرجاء والقدر، وصنف منهم قالوا بالإرجاء على مذهب جهم فهم يعدون في الجهمية، والصنف الثالث منهم مرجئة خالصة عن القدر والجبر، وإنما ضلت هذه الطائفة بالإرجاء دون غيره"[2] ويخص البغدادي أتباع جهم بالتكفير هو وأصحابه فيقول "كفره أصحابنا في نفيه الصفات الأزلية، وقوله بفناء الجنة والنار"[3].

ويؤكد الإسفراييني على تكفير الجهمية والمرجئة، ويرى "أن أهل السنة يكفرونهم لقولهم بأن علم الله حادث، وأنه لا يعلم ما يكون

---

(1) أحمد بن حنبل ، كتاب السنة ، تحقيق إسماعيل الأنصاري،، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية ، بدون تاريخ، ص ٨٥.
(2) البغدادى ، الملل والنحل ص ١٣٩.
(3) المرجع نفسه ص ١٤٥.

حتى يكون، وأن كلامه حادث"[1] وإلى تكفير المرجئة والجهمية ذهب ابن حزم الظاهري أيضاً.

والواقع أن تكفير المرجئة بصفة عامة، والجهمية خاصة قد سارت فيه مدونات الملل والنحل لأهل السنة، وفقاً لنهج أهل الحديث في رواية المرويات في كتبهم فيقول الدارمي (ت هـ٢٨٠) "نكفرهم بالمشهور في كفرهم أنهم لا يثبتون لله تبارك وتعالى وجهاً ولا سمعاً، ولا بصراً، ولا علماً، ولا كلاماً، ولا صفة إلا بتأويل ضال"[2]وقول أحمد بن حنبل "من زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر"[3]ومثل هذا الكلام ينطبق على الجهمية والمعتزلة معاً، لأن المعتزلة كانوا يلقبون أحياناً بالجهمية في مدونات أهل السنة، ومن منطلق تكفير الجهمية فإنه لا ينبغي الصلاة وراء هؤلاء الكفار، فيروي ابن بطة العكبري (ت٣٧٨هـ) رواية تنص على أن "هؤلاء الجهمية كفار ولا يصلي خلفهم"[4]وكان هناك من يحض بعد التكفير على قتلهم قال أبو سعيد بلغني عن يزيد بن هارون أنه قال "الجهمية كفار، وقال: حرضت غير مرة أهل بغداد على قتل المريسي"[5].

وتم تكفير أعلام المعتزلة وفرقها في كتب الفرق والملل والنحل لأهل السنة، فنجد الملطي يكفرهم كما يكفر غيرهم من الفرق ويقول "اعلم أن للمعتزلة من الكلام ما لا أستجيز ذكره لأنهم قد

---

(1) الإسفراييني التبصير في الدين ص ٩١.

(2) الدرامي، الرد على الجهمية، عقائد السلف، ت: على سامي النشار وآخرون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١، ١٩٧١، ص ٣٤٨، وأيضاً أحمد بن حنبل، السنة ص ٨٢.

(3) أحمد بن حنبل ، السنة ، ص ٧٦.

(4) ابن بطة العكبرى ، الإبانة جـ ٢ ،/ ص ٣٢١.

(5) الدرامى ، الرد على الجهمية ص ٣٥٠.

خرجوا عن أصول الإسلام إلى فروع الكفر (...) وأن بينهم خلافات ومنازعات وأشياء تخرج إلى الكفر والتعطيل والتخليط"[1].

ولقد زاد البغدادي كثيراً في مسألة تكفير المعتزلة، فبعد عرضه لآراء فرق المعتزلة نجده يقول : "إن أهل السنة يكفرون الجميع بحمد الله ومنه"[2] وأصبح يؤكد على "أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من جميع الوجوه"[3].

وكان البغدادي أكثر حدة في تكفير المعتزلة فيبرز النقاط الخلافية لكل زعيم من زعمائهم حتى يكفره، وهي أمور تحتمل الاختلاف مثل قول واصل بالمنزلة بين المنزلتين، أو قول النظام بالطفرة، وينتهي إلى القول بأنه "قد اختلف أصحابنا فيهم، فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول الرسول : القدرية مجوس هذه الأمة، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين"[4] والواقع أن البغدادي كان يسير على نهج الأشعري في ذلك، فالأشعري حين يناقش مسألة القدر عند المعتزلة يقول لهم : أليس المجوس أثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر عليه الله عز وجل، فكانوا بقولهم هذا كفرة، يقال لهم : فإن زعمتم أن الكافرين يقدرون على الكفر، والله تعالى لا يقدر عليه فقد زدتم على المجوس في قولكم، لأنكم تقولون لهم إن الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه، وهذا ما بينه الخبر عن الرسول ﷺ من أن القدرية مجوس هذه الأمة، وإنما صاروا مجوس هذه الأمة لأنهم قالوا بقول المجوس"[5].

---

(1) الملطى ، التنبيه والرد ص ٤١.
(2) البغدادى ، الملل والنحل ص ١٢٨.
(3) البغدادى ، أصول الدين ص ٣٣٠.
(4) المرجع نفسه ص ٣٣٧.
(5) الأشعرى ، الإبانة ص٧٢.

ومن جانب آخر فقد ألحق بعض أعلام السلف المعتزلة بالجهمية في التكفير، واتهموهم بالإلحاد، فيذهب ابن بطة العكبري إلى القول بأنه "كانت الجهمية والمعتزلة الملحدة الضالة بإنكارهم مشيئة الله، وجحدهم قدرة الله، وتكذيبهم بصفاته، وإبطالهم لأسمائه، كمن سلف من إخوانهم من صنوف الملاحدة والمشركين، فأثبتت الجهمية والمعتزلة الملعونة آلهة كثيرة لا يحصون عدداً، ولا يفنون إلى يوم القيامة أبداً، حين زعموا أن كل أحد يستطيع أن يفعل باستطاعته ما يشاء، وباستطاعة فيه باقية، وقدرة دائمة"[1] ونلاحظ أن العكبري يضع المعتزلة بجانب الجهمية، ويضع الاثنين معاً في خندق الملاحدة والمشركين لمجرد أن المعتزلة أثبتت القدرة والاستطاعة للإنسان وحريته في الفعل.

وعلى الرغم من تشكيك ابن حزم الظاهري في حديث "القدرية مجوس هذه الأمة" إلا أنه يكفر أيضاً معظم أعلام وشيوخ المعتزلة، ويحقر من آرائهم، ويظهر شنائعهم، فنجده يكفر العلاف والنظام لقولهم أن الله لا يفعل الشر، ويدعى ابن حزم "بأن النظام يرى أن الناس عنده أتم قدرة من الله تعالى، فكان الله عز وجل عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه، وكان كل أحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى، وهذا الكفر المجرد الذي نعوذ بالله منه"[2].

ويكفر ابن حزم أيضاً ثمامة بن الأشرس النميري لأنه يقول بفكرة الطبع حتى في الفعل الإلهي فيقول "وأما أبو معين ثمامة بن الأشرس النميري أحد شيوخ المعتزلة، فذكر عنه أنه يقول : إن العالم فعل الله

---

(1) العكبرى ، الإبانة ، جـ ٢ / ص ٣٣٩.

(2) ابن حزم ، الفصل, جـ٣ / ص ١٢٢.

عـز وجـل بطباعـه، تعـالى عـن هـذا الكفـر الشـنيع علـواً كـبيراً"[1]، وكذلـك يكفر أعلام المعتزلـة "جعفـر القصبي بائـع القصـب والأشـج، وهمـا مـن رؤسـائهم، فكانـا يقـولان إن القـرآن لـيس هـو الـذي في المصاحف، إنما الذي في المصاحف شيء آخر وهو حكاية القرآن، وقال أبـو محمـد – ابـن حـزم – وهـذا كفـر مجـرد، وخـلاف جميـع أهـل الإسلام قديماً وحديثاً"[2].

ويمكن القـول بأن مـدونات الملل والنحـل لأهـل السنة ـ مـن سلف وأشاعرة وظاهرية ـ قد أرست دعائم لإقصاء الآخر من خلال تكفيره وإخراجه مـن الملة، وذلـك خشية انتشار هذه المذاهب بين المسلمين، ورغبـة في ترسـيم المـذهب السـني كمـذهب يملـك الحـق والصـدق والحقيقة ضد تلك المذاهب المغايرة، ولكن هل اتفق أهل السنة فيما بينهم؟ أم كان هناك اختلافاً بل وتكفيراً متبادلاً بينهم؟ الواقـع أن هنـاك اختلافـاً بـين مـن يعـدون أنفسهم ممثلين لأهـل السـنة (أعـني أصحاب الحديث والأشاعرة، والماتريدية، والظاهرية) حول من يملك الحـديث نيابـة عـن أهـل السـنة والجماعـة، وقـد حـدث أيضـاً تكفـير متبادل بين هذه التوجهات، وقدح وطعن في آراء بعضها البعض الآخر.

ويأتي الموقف الغريب لابن حزم الظاهري من الأشاعرة وتكفيرهم، رغم أنه يدعي في بداية كتابه "أن كثيراً من الناس كتبوا في افتراق ديانتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً، فبعضهم أطال وأسهب، وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشُعب، فكان ذلـك شاغلاً عن الفهـم، وقاطعاً دون العلم، وبعضهم حذف وقصر، وقلل واختصر، وأضرب عن

(1) المرجع نفسه جـ٣ / ص ١١٤.
(2) المرجع نفسه جـ٣ / ص ١٥٥.

كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان ذلك غير منصف لنفسه في أن يرضى لها بالغبن في الإبانة، وظالماً لخصمه في أنه لم يوفه حقه في اعتراضه، وباخساً من قرأ كتابه، إذا لم يفند به غيره، وكلهم عقد كلامه تعقيداً يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم"[1] وكذلك يدعى ابن حزم لنفسه الموضوعية في عرضه للفرق، وأنه في كتابه "لا يستحل ما يستحله من لا خير فيه من تقويل أحد ما لم يقله نصاً، وإن آل إليه قول فيتناقض، فاعلموا أن تقويل القائل كافراً كان أو مبتدعاً أو مخطئاً ما لا يقول نصاً كذب عليه، ولا يحل الكذب على أحد"[2].

ولا نجد لادعاء ابن حزم الموضوعية ورفضه لحمل أي قول على أحد حضوراً حقيقياً في كتابه "الفصل في الأهواء والملل والنحل" وخاصة في تكفيره لمعظم أعلام الأشاعرة الذين يضعون أنفسهم كأعلام لأهل السنة، فنجده يتَقوَل عليهم بأقاويل لم يقولوها، ويكفرهم بهذه الأقاويل. فهو يضع الأشعرية ضمن المرجئة ومع الجهمية في سياق واحد فيقول عن الأشعري "كان لشيخهم الأشعري في إعجاز القرآن قولان أحدهما : كما يقول المسلمون إنه معجز النظم، و الآخر : إنما هو المعجز الذي لا يفارق الله عز وجل قط، والذي لم يزل غير مخلوق، ولا أنزل إلينا، ولا سمعناه قط، ولا سمعه جبريل ولا محمد عليهما السلام قط، وأما الذي يقرأ في المصاحف، ونسمعه من القرآن، فليس معجزاً، بل مقدوراً على مثله، وهذا كفر صريح"[3] ولا ندري من أين استقى ابن حزم كلامه عن

---

(1) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ١ ، ص ٩.
(2) المرجع نفسه، جـ ٣ , ص ٩٨.
(3) المرجع نفسه جـ ٣/ ص ١٢٥.

الأشعري في مسألة إعجاز القرآن، لأننا لم نجد لهذا الكلام أي أصول في كتب الأشعري الموجودة بين أيدينا.

ويكفر ابن حزم أحد أبرز أعلام الأشاعرة القاضي أبي بكر الباقلاني، ويدعى أن الباقلاني ذهب إلى أن "لله تعالى خمس عشرة صفة، كلها قديمة، لم تزل مع الله تعالى، وكلها غير الله، وخلاف الله تعالى، وكل واحدة منهم غير الأخرى، وخلاف لسائرها، وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن، ويرى ابن حزم أن هذا أعظم من قول النصارى، وأدخل في الكفر والشرك"[1] ويدعى ابن حزم ادعاءات باطلة كثيرة أخرى على الباقلاني، وأقاويل كثيرة يكفره فيها فيقول في موضع آخر: "من أعظم البراهين على كفر الباقلاني وكيده للدين قوله في فصل آخر من كتابة (الانتصار) في القرآن، أنه لا يجب على من سمع القرآن من محمد بن عبد الله بن عبد المطلب أن يبادر إلى القطع أنه له آية، وأنه على يده ظهر، ومن قبله نجم حتى يسأل أهل النواحي والأطراف ونقلة الأخبار، ويتعرف حال المتكلمين بذلك اللسان في الآفاق، فإذا علم بعد التثبت والنظر لم يسبقه إلى ذلك أحد لزمه حينئذ اعتقاد نبوته"[2] ولا نجد لكلام ابن حزم هذا أي أساس في آراء الباقلاني، ولا ندري من أين جاء بهذه الآراء للباقلاني، فقد حمل هذه الآراء عليه حملاً.

ويستمر ابن حزم في تكفير رموز الأشاعرة والتحقير والتشنيع على آراءهم – التي يدعيها عليهم – فيكفر القاضي أبا جعفر السمناني (ت٤٤٤هـ) قاضى الموصل المكفوف فيقول : إنه من سمى الله

(1) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣ / ص ١٢٥.
(2) المرجع نفسه جـ ٣/ ص ١٤٠.

تعالى جسماً من أجل أنه حامل لصفاته في ذاته فقد أصاب المعنى وأخطأ في التسمية فقط، وقد قال هذا السمنانى : إن الله تعالى مشارك في الوجود، وفى قيامه بنفسه كقيام الجواهر والأجسام، ويقول ابن حزم : ما أعلم أحداً من غلاة المشبهة أقدم على أن يطلق ما أطلق هذا المبتدع الجاهل، الملحد المتهور (...) ويرى أن السمناني قال عن شيوخه من الأشعرية، إن معنى قول النبي ﷺ إن الله خلق آدم على صورته إنما هو على صفة الرحمن، من الحياة والعلم والاقتدار، واجتماع صفات الكمال فيه، وأسجد له ملائكته، كما أسجدهم لنفسه، وجعل لهم الأمر والنهي، ويقول ابن حزم هذا نص كلامه حرفاً حرفاً، وهذا كفر صريح، وشرك بواح[1] وللأسف لا نجد للسمناني أي مصدر يخصه يتكلم فيه مثل هذه الادعاءات التي أوردها ابن حزم الظاهري.

ويحكم ابن حزم على الأشاعرة بهذه الأحكام المجحفة بحقهم بناء على ادعاءات استقاها من غيره، ونجده يردد هذه الادعاءات فيقول أخبرني فلان، أو كتب إليّ فلان، دون أن يتحقق ابن حزم نفسه من صدق هذه الإدعاءات فيقول : "أخبرني عليّ بن حمزة المرادي الصقلي الصوفى أنه رأى بعض الأشاعرة يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك، وقلت له : ويحك، هكذا تصنع بالمصحف، وفيه كلام الله تعالى؟ فقال لي : ويلك والله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا، ونحو ذلك من القول، وكتب إليّ أبي المرحي المصري أن بعض ثقات أهل مصره من طلاب السنن أخبره أن رجلاً من الأشعرية قال له مشافهة : على من يقول أن الله تعالى قال : قل

---

(1) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣ / ص ١٢٦ .

هـو الله أحـد، الله الصـمد، ألـف لعنـة، ... ويـرد ابـن حـزم علـى هـذه الادعاءات التي سمعها أو نقلت إليه بل على من يقول أن الله تعالى قال : قل هو الله أحد الله الصمد ألف لعنة، إن قول هذه الفرقة في هذه المسألة نهاية الكفر بالله تعالى، ومخالفة للقرآن والنبي ﷺ ومخالفة لجميع أهل الإسلام قبل حدوث هذه الطائفة الملعونة"[1] وهنا نتساءل أين هي الموضوعية التي يتكلم عنها ابن حزم، وهو يقول أخبرني كذا، أو سمعت من كذا، دون أن يعرض لرأى الأشاعرة عبر كتبهم أو مؤلفاتهم ونجده ينظر إليهم على أنهم طائفة ملعونة.

ويدعى ابن حزم أن من الأشاعرة من كذبوا القرآن في قوله عز وجل "محمد رسول الله ﷺ، وكذبوا الآذان، وكذبوا الإقامة التي فرضها الله تعالى خمس مرات كل يوم وليلة، وعلى كل جماعة من المسلمين، وأن من الواجب أن يقولوا محمد كان رسول الله، وعلى هذه المسألة قتل محمود بن سبكتكين مولى أمير المؤمنين، وصاحب خراسان رحمه الله ابن فورك (ت ٤٠٦ هـ) شيخ الأشعرية، فأحسن الله جزاء محمود على ذلك، ولعن ابن فورك وأشياعه وأتباعه"[2].

ولكن الأشاعرة تروي مقتل أبي بكر بن فورك بطريقة مختلفة، وهى أن ابن فورك كان شديداً في نصرة الدين، وكان يحارب المشبهة والكرامية، وأنه صوب إليهم سهاماً لا قبل لهم بها فتحزبوا عليه، ووشوا به عند السلطان محمود بن سبكتكين، وقالوا له إن هذا الذي يؤلب علينا عندك أعظم منا بدعة وكفراً، وذلك أنه يعتقد أن نبينا محمد ﷺ ليس نبياً اليوم، وأن رسالته انقطعت بموته فأسأله عن

(1) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣ / ص ١٢٦.
(2) ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل جـ ٣/ ص ١٣٠.

ذلك، فعظم على السلطان هذا الأمر، وقال : إن صح هذا لأقتلنه. وأمر بطلبه، ولما حضر بين يديه، وسأله عن ذلك كذب الناقل. وقال ما هو معتقد الأشاعرة على الإطلاق، إن نبينا ﷺ محمد حي في قبره رسول الله أبد الأباد. على الحقيقة لا المجاز، وأنه كان نبياً وأدم بين الماء والطين، وأن نبوته باقية ولا تزال، وعند ذلك وضح للسلطان الأمر. وأمر بإعزازه وإكرامه، ورجوعه إلى وطنه، فلما أيست الكرامية، وعلمت أن ما وشت به لم يتم، وأن حيلها ومكايدها قد وهت، عدلت إلى السعي في موته، والراحة من تعبه، فسلطوا عليه من سَمه فمضى حميداً شهيداً"[1]. و هذه الرواية تكشف عن عدم صدق رواية ابن حزم الذي يكفر الأشاعرة، ويحمل عليهم حملة غير منطقية، ولا يمكن تبرير ذلك سوى أنه يريد أن يكون لمذهبه فقط السيطرة في العقائد والنفوذ والانتشار دون غيره من المذاهب، وأن يملك مذهبه الحديث باسم أهل السنة، وتكشف تلك الرواية عن مدى الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وكيف كان يكيد بعضهم لبعض، ويشنعون على بعضهم البعض، ويتقولون على بعضهم بأقوال قد لا تصدر عن الفرقة محل الادعاء.

ويقول صاحب كتاب "طبقات الشافعية" قادحاً في ابن حزم الظاهري، و في جهله بالمذهب الأشعري، و في تصديقه للتشنيعات التي أثارتها الكرامية ضد الأشاعرة فيقول : "أعلم أن أبا محمد بن حزم الظاهري ذكر في النصائح أن ابن سبكتكين قتل ابن فورك بقوله لهذه المسألة. ثم زعم ابن حزم أنها قول جميع الأشاعرة، قلت: وابن حزم لا

---

(1) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٢، جـ ٤ / ص ١٣١.

يدري مذهب الأشعري، ولا يفرق بينهم وبين الجهمية لجهله بما يعتقدون، وقد حكي ابن الصلاح ما ذكره ابن حزم، ثم قال: ليس الأمر كما زعم بل هو تشنيع على الأشعرية أثارته الكرامية"(1).

والواقع أن معظم مدونات الفرق والملل لأهل السنة التي كفرت المعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج كانت للأشاعرة بالذات، وبقدر ما استطاع الأشاعرة توظيف سلطة التكفير في إقصاء تلك الفرق المغايرة والتشنيع عليها، بقدر ما تعرضوا أنفسهم للتكفير من قبل ابن حزم الظاهري، وقد بني تكفيره لهم على ادعاءات كاذبة، ومقولات خاطئة لم يقل بها الأشاعرة، وذلك لأن معظم تراث الأشاعرة موجود بين أيدينا الآن، ولكن الأحكام التي صدرت من قبل الأشاعرة والسلف ضد الفرق المغايرة لها من تكفير وعرض آراء غريبة لا يمكن التحقق من صدقها لأن معظم تراث هذه الفرق قد تعرض للإبادة والحرق، وطواه النسيان باستثناء بعض المؤلفات للمعتزلة، وتصنيف متأخر لكتب الشيعة، وقد باتت الصورة التي نرسمها لتلك الفرق هي تلك الصورة التي دونها الأشاعرة والحنابلة، وليس بين أيدينا ما تعبر به تلك الفرق عن نفسها، مثلما نجد كتب الأشاعرة والسلف تعبر بها عن نفسها، وعن موقفها من الآخرين.

ولو أننا قمنا بقراءة ابن حزم وتصديقه في موقفه من الأشاعرة ـ دون تحليل تلك الادعاءات التي لا توجد في كتب الأشاعرة ـ فإننا سنسحب آلية التكفير على الأشاعرة التي وظفوها مع الفرق المغايرة، ولعل هذا يجعلنا نشك نوعاً ما في طريقة عرض الأشاعرة لآراء الفرق المغايرة العقائدية، وأنها لا تميل إلى الموضوعية بقدر ما تميل

---

(1) السبكى، طبقات الشافعية الكبرى, لموضع نفسه جـ ٤ / ص ١٣١.

إلى الإقصاء وفقاً لآليات الفضح والتشويه، والتسفيه والتكفير بغية سيطرة مذهبهم عقائدياً دون المذاهب الأخرى.

ومن جانب آخر يمكن القول بأن ثمة نزاع بين السلف عامة، والحنابلة خاصة، وبين الأشاعرة، وأهل الظاهر (الظاهرية أتباع ابن حزم) على من يملك الحديث باسم أهل السنة والجماعة، فالحنابلة يعتقدون أنهم هم من يملك الحديث باسم أهل السنة والجماعة، والأشاعرة يقولون نحن والحنابلة أو أعلام السلف، وابن حزم يرى أنه هو وأهل الحديث يعبرون عن أهل السنة، ولقد تعرض مذهب الأشاعرة للاضطهاد كثيراً من قبل الحنابلة فما كاد الأشعري يعلن عن نفسه حتى بدأت آثار الاضطهاد تظهر كثيراً من قبل الحنابلة، وقد "حاول الحنابلة أن يمنعوا الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) من دخول المسجد الجامع ببغداد، لأنه كان يذهب مذهب الأشعري، وكان أكابر الأشاعرة في ذلك العهد يضطهدون، ويساء إليهم، وقد تحاملت الحنابلة على رجل من كبار الأشاعرة ذوي النفوذ، وهو القشيرى (ت ٥١٤ هـ) ووقع بسبب ذلك قتال في الشوارع، وكان شيخ الحنابلة في أخريات القرن الرابع الهجري يلعن أبا الحسن الأشعري، وينال من الأشاعرة "[1].

ومما سبق نلاحظ وجود خلاف وصراع بين توجهات أهل السنة من سلفية أو أشاعرة أو ظاهرية حول من يملك الحق في الحديث باسم أهل السنة والجماعة، وكان هناك تكفير متبادل بين تلك التوجهات لأهل السنة حيث كفر الحنابلة الأشاعرة، وكفر ابن حزم الظاهري أعلام المذهب الأشعري، وبالتالي فإن سلاح تكفير الفرق

---

(1) محي الدين عبد الحميد، مقدمته لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري ص٣٦.

الإسلامية الذي وظفه أهل السنة في مدوناتهم عن الملل والنحل، استخدمه أهل السنة ضد بعضهم البعض الآخر، وذلك يكشف عن خطورة سلاح التكفير الذي تم توظيفه في كتب العقائد.

ولقد ترتب على تكفير مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة أن ناقشت تلك الكتب حكم ميراث تلك الفرق وهل يحق للمسلم أن يرثهم؟ وما موقف دفنهم: هل يدفنون في مقابر المسلمين؟ إلى آخره من الأحكام الفقهية التي صدرت في حق تلك الفرق. فنجد البغدادي يتكلم عن حكم غلاة الشيعة فيقول :"إن هؤلاء الكفرة الذين ظهروا في دولة الإسلام واستتروا بظاهر الإسلام، واغتالوا المسلمين في السر، كالغلاة من الرافضة، فإن حكمهم حكم المرتدين، ولا تحل ذبائحهم، ولا يحل نكاح المرأة منهم، ولا يجوز تقريرهم في دار الإسلام بالجزية، بل يجب استتابتهم فإن تابوا وإلا وجب قتلهم، واستغنام أموالهم، واختلفوا في استرقاق نسائهم وذراريهم، فأباح ذلك أبو حنيفة وطائفة من أصحاب الشافعي"[1].

ويذهب البغدادي إلى أن من كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية، والزيدية، وبدع النجارية، أو الجهمية، أو الضرارية، أو المجسمة فهو من الأمة في بعض الأحكام، وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين، وفي ألا يمنع حظه من الفيء والغنيمة إن غزا مع المسلمين، وفي ألا يمنع من الصلاة في المساجد، وليس من الأمة في أحكام سواها، ذلك أنه لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته، ولا نكاحه لامرأة سنية، ولا يحل للسني أن يتزوج المرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم[2].

---

(1) البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٢١٦.

(2) البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ١٤.

ويرى البغدادي أن أهل الأهواء من الجارودية، والهشامية. والنجارية، والجهمية، و الإمامية الذين كفروا خيار الصحابة. والقدرية المعتزلة عن الحق، والبكرية المنسوبة إلى بكير ابن أخت عبد الواحد، والمشبهة كلها، والخوارج فإنا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة، ولا تجوز الصلاة عليهم، ولا الصلاة خلفهم، واختلف أصحابنا في التوارث منهم، فقال بعضهم نرثهم ولا يرثونا، وبناه على قول معاذ بن جبل: إن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، والصحيح عندنا أن أموالهم فيء لا تورث بينهم وبين السني، وقد روى أن شيخنا أبا عبد الله بن أسد المحاسبي لم يأخذ من ميراث أبيه شيئاً لأن أباه كان قدرياً.[1].

ولا شك أن معظم هذه الأحكام جاءت من مدونات السلف في العقائد فقال الدارمي: "الجهمية عندنا زنادقة من أخبث الزنادقة، نرى أن يستتابوا من كفرهم، فإن أظهروا التوبة تركوا، وإن لم يظهروا تركوا، وإن شهدت عليهم بذلك شهود فأنكروا ولم يتوبوا قتلوا"[2] وصدرت العديد من الروايات في حق من قال بخلق القرآن عند ابن بطة العكبري مثل " لو كان لدي قرابة ممن يقول القرآن مخلوق ثم مات لم أرثه"[3] وكذلك القول بأن "الجهمية كفار بلغوا نساءهم أنهن طوالق، وأنهن لا يحللن لأزواجهن، ولا تعودوا مرضاهم، ولا تشهدوا جنائزهم"[4] وأشياء كثيرة من هذه الأحكام كائنة في كتب السلف والأشاعرة، والهدف منها، محاصرة هذه الفرق، وتكفير

---

(1) المرجع نفسه ص ٢١٦-٢١٧.

(2) أبو سعيد الدارمي ، الرد على الجهمية ص ٣٥٢.

(3) ابن بطة العكبرى ، الإبانة جـ ٢ / ص ٣٨٣.

(4) المرجع نفسه جـ ٢ / ص ٣٢١.

أتباعها، وإخافة الناس منها، ونقلوا كذلك عن معظم الأئمة الأربعة قولهم بعدم جواز شهادة من يقول بخلق القرآن، وكانت تلك الأحكام الفقهية كلها من نتائج تكفير أهل السنة والجماعة لمعظم الفرق المغايرة لهم في الإسلام، وعلى رأسها الفرق الأربع الكبرى وهي : الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والمعتزلة.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن : هل تكفير أهل السنة والجماعة لهذه الفرق جاء كرد فعل على تكفيرهم أيضًا لأهل السنة؟ الواقع أن مدونات الملل والنحل تقول بأننا نكفرهم كما يكفروننا، وأن كتب أهل السنة في العقائد والتاريخ تؤكد على تكفير الشيعة بمعظم طوائفها للصحابة فيذهب الإسفراييني إلى أن "الشيعة الإمامية متفقون على تكفير الصحابة"[1] ويذهب الملطي إلى أن "الفرقة الأولى من الزيدية يكفرون الصدر الأول، وأن الإسماعيلية يكفرون من خالف علياً"[2].

وهناك من كتب الشيعة نفسها من يكفر أهل السنة، ومن ذلك ما ذكره أحد أبرز عالم الشيعة الأثنى عشرية محمد بن يعقوب الكلينى (ت ٣٢٩ هـ) في كتابة " الكافى" من أن كل المسلمين ارتدوا بعد رسول الله ﷺ وأكدوا صراحة على كفر كل من لم يؤمن بأئمة الشيعة الأثنى عشرية"[3].

وأما الخوارج فقد ظهر أيضاً تطرفهم وتعصبهم مبكراً عندما

---

(1) الإسفراييني ، التبصير في الدين ، ص٣٥

(2) الملطي ، التنبيه والرد ص ٣٢.

(3) خالد علال كبير ، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي ، دار المحتسب، الجزائر، بدون تاريخ، ص ٣٦.

كفروا علياً وعثمان، والحكمين عمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري، وأصحاب الجمل، وكل من رضي بتحكيم الحكمين، كما أنهم كفروا أيضا مرتكب الذنوب[1] فما كان من أهل السنة إلا أن كفروهم كما يكفرونهم، وكان الخوارج أكثر عنفاً في مسألة التكفير، ولهذا لم يكتب لمذهبهم الانتشار إلا في جبال عمان، وفي بعض جبال شمال أفريقيا.

وكذلك فقد كفر المعتزلة من خالفهم في أصولهم كمسألة الصفات وكلام الله، فرد عليهم أهل السنة أيضاً بالتكفير بسبب انحرافهم عن الشرع في مسألة الصفات وكلام الله[2] والحق أن المعتزلة حينما التحموا بالسلطة السياسية فرضوا عقائدهم بقوة هذه السلطة، وفتشوا في معتقدات الآخرين، وهو ما سنكشف عنه في دور السياسة في تحول الإقصاء إلى عنف، وخلاصة القول هو أن أهل السنة يقولون بأن تكفيرنا للفرق المغايرة لنا في آرائهم جاء نتيجة تكفيرهم لنا، وحقيقة أن ذلك كان حادثاً في التاريخ، ولكن هل تكفير أهل السنة لغيرهم جاء نتيجة لتكفير تلك الفرق الأخرى لهم؟، أم نتيجة لرغبة لا محدودة في محاصرة تلك الفرق، وترسيم المذهب السني بين كافة طوائف المسلمين؟.

وفي النهاية ينبغي أن نسأل: هل يوجد هناك رؤية متسامحة في العلاقة بين المذاهب الإسلامية بعضها والبعض الآخر؟ إننا نجد لدى الغزالي مساحة كبيرة من التسامح في كتاباته، فهو يحذر من استخدام سلاح التكفير بين الفرق الإسلامية، ويرى أن "كل فرقة

---

(1) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٤٥.

(2) خالد علال كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، ص٣٦.

تكفر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب الرسول ﷺ ، فالحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى، وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبه، وكذب الرسول في أن الله ليس كمثله شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب رسول الله في جواز رؤية الله، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات ،المعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكفير للقدماء، وتكذيب للرسول في التوحيد (...)، ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق، وحقيقتهما فيه، فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعض"[1].

ومن ثم يطالب الغزالي بضرورة أن يكف الإنسان لسانه عن أهل القبلة طالما أنهم يقولون لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وذلك لأن التكفير فيه خطر، في حين أن السكوت لا خطر فيه، ويرى الغزالي "أن أصول الإيمان ثلاثة هي الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وما عداه فروع، وأنه لا تكفير في الفروع، وهى أن ينكر أصلاً دينياً علم من الرسول ﷺ بالتواتر، ويرى الغزالي أن الخطأ في أصل الإمامة، وتعيينها وشروطها، وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيراً، فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الإمامة، ولا يلزم تكفيره، ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة، ويجعلون الإيمان بالإمام مقروناً بالإيمان بالله ورسوله، ولا إلى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة، فكل ذلك إسراف إذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول ﷺ أصلاً "[2]،وهنا نلاحظ أن الغزالي حين يعفي

(1) الغزالي, فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة, جـ ٣ , ص ٢١٢.
(2) الغزالي, فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة, جـ ٣ , ص ١٣٥.

بعض الخوارج والشيعة من التكفير فإنه يشير إلى القضية التي كانت محل خلاف وهي قضية الإمامة، فهل لهذا دلالة على أن النزاع بالأساس كان نزاعاً سياسياً؟.

وعلى الرغم من إسراف أعلام الأشاعرة السابقين على الغزالي في تكفير أصحاب الفرق المغايرة فإن الغزالي يحذر من سماع أي فقيه من الفقهاء الذين يكفرون من يخالف المذهب الأشعري ويرى أن "المبادر إلى تكفير من يخالف الأشعري أو غيره جاهل مجازف، وكيف يستقل الفقيه بمجرد الفقه بهذا الخطب العظيم، وفي أي ربع من أرباع الفقه يصادف هذه العلوم، فإذا كان الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه يخوض في التكفير والتضليل فلا تشغل به قلبك ولسانك"[١].

وإذا كان الغزالي لا يكفر الخوارج والشيعة في مواقفهم من الإمامة، ويحث أعلام المذهب الأشعري على عدم تكفير الآخرين المغايرين لهم فإنه يؤكد أيضاً على عدم تكفير المعتزلة، ومعظم الفرق الإسلامية فيقول "المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة، وهم الذين يصدقون، ولا يجوزون الكذب لمصلحة أو غير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بل بالتأويل، ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد، والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم"[٢] وبالتالي

(1) الغزالي فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة جـ ٣/ ص ١٣٩.

(2) الغزالى الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٢٠٩.

يمكن القول بأن الغزالي لم يسر على نهج معظم أعلام الأشاعرة في تكفير الفرق الإسلامية المغايرة للسنة، فهل يعود هذا إلى البعد الصوفي في فكر الغزالي الذي يتسم بالتسامح؟ وذلك لأن موقف الغزالي لا نجد له نظيراً بين أعلام أهل السنة عامة والأشاعرة - الذي ينتمي إليهم - خاصة.

وخلاصة القول هو : أن التكفير كان أحد أدوات مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة في إقصاء المذاهب المغايرة لهم، وقد وظفوا بذلك العديد من الفتاوى الفقهية، وما التكفير إلا دعوة لإراقة دم هؤلاء الفرق، والحث على قتل أعلام تلك الفرق، وهو ما حدث فعلاً في التاريخ الإسلامي، فكانت الفتاوى الفقهية بالتكفير هي المبرر النظري غالباً لتبرير إراقة دم تلك الفرق ومن يتبعها.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه : كيف ومتى يتحول الإقصاء من اللوم والتوبيخ والتشهير والتسفيه والتكفير إلى العنف وإراقة الدماء؟ وهذا السؤال يطرح وبقوة أهمية السياق السياسي في قراءة علم الكلام، وما هو دور السياسة الواضح في ترسيم حدود الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية؟ وما دور السياسة في إحداث العنف العقائدي بين الفرق والمذاهب الإسلامية؟ وكيف وظفت السياسة العقيدة من أجل أغراضها الدنيوية؟ إن تلك التساؤلات تطرح عملية تسيس الدين في تاريخنا الإسلامي.

رابعاً : من الإقصاء إلى العنف

تسييس الدين.

تظل مسألة التقادح بين الفرق الإسلامية في حدود اللوم، والتوبيخ، والتشنيع، والفضح، والتحقير المتبادل، بل قد وصل الأمر إلى حدود التكفير المتبادل بينهم، وكلها أشكال من العنف المعنوي، وهذا العنف لا يخرج من الإطار النظري إلى العنف المادي المتعين إلا بدخول طرف ثالث وهو السياسة، والصراع على السلطة السياسية كطرف فاعل، فالسياسة توظف فرقاً ضد أخرى، أو توظف مذهباً ضد آخر، و هنا ينتقل العنف النظري إلى العنف العملي، ومن العنف المعنوي إلى العنف المادي بسبب الممارسة السياسية، أو تسييس الدين من قبل السياسة.

وتؤكد مصنفات الملل والنحل لأهل السنة أن مشكلة الإمامة أو مشكلة الحكم، ومن يملك السلطة هي أول مشكلة اختلف حولها المسلمون فرقاً ومذاهب وأحزاباً فيقول الأشعري: "أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة"[١]. ولم يكن هذا الاختلاف مجرد مواقف نظرية، بل مواقف سياسية، وعنف ودماء، وهو جعل الشهرستانى يقول: "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة في كل زمان"[٢].

ولقد انقسمت الأمة الإسلامية على نفسها بسبب الفتنة الكبرى بين عامي (٣٥ ـ ٤١ هـ) وظهرت الفرق السياسية المتمثلة في الشيعة، والخوارج، والسنة، وبالتالي "فإن معظم الفرق الإسلامية يرجع نشأتها

---

(1) الأشعري ، مقالات الإسلاميين جـ ١ ، ص ٣٩.

(2) الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٢٤.

في أصلها إلى أسباب سياسية، والتنازع على الحكم"[1]، وعلى هذا الأساس كان الموقف السياسي للفرق الإسلامية هو الأساس، وأما الموقف الكلامي فقد كان موقفاً عرضياً له، وبالتالي فإن "الاختلاف في العقائد النظرية نشأ في علم الكلام بكيفية عرضية نتيجة الاختلاف في الأمور السياسية، ومشاكلها العملية، فهو بالفعل موقف كلامي، ولكنه كلام في السياسة، وفي الكبائر السياسية"[2].

ولا يعنى ما سبق سوى أن السياسة كانت أصلاً والدين غطاء، ولقد عمق هذا الخلاف بين الفرق والمذاهب التي نشأت في البداية نشأة سياسة ثم اصطبغت بصبغة دينية قوية، لما للدين من أثر ومكانة في النفوس، ونتيجة لاعتقادهم أن رأيهم وطموحهم السياسي لن ينجح إلا عن طريق واحد فقط وهو تغليفه بالدين "وصار كل حزب سياسي فرقة دينية، وصار الذين يقتتلون سياسياً يقتتلون دينياً، ويدل أن تسمى الفرق اسمها إسماً سياسياً يدل على المبدأ السياسي الذي تدعو إليه تسمت اسماً يدل على المذهب الديني كشيعة، وخوارج، ومرجئة، ومعتزلة، ويدل أن يتحاجوا بنتيجة أعمالهم السياسية، ويطرحوا أفكارهم ومصالحهم بشكل مباشر تحاجوا بالكفر والإيمان، والجنة والنار، وخلق القرآن، ومشكلة الإمامة"[3].

وأدى الاختلاف بين الفرق الإسلامية إلى التعصب والتحزب، وانتشار العداوة والبغضاء ونشوب الحروب، ووقوع القتال، وفنيت

---

(1) سيد أمير على ، روح الإسلام ، جـ ٢ / ص ١٨١.

(2) عبد المجيد الصغير ، علم الأصول وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ، دار المنتخب ، بيروت ١٩٩٤ ، ص ٤٣.

(3) أحمد أمين : ضحى الإسلام جـ ١٥/٣ وأيضاً عواطف العربى، فتنة السلطة، ص٦١.

بعض الفرق وبقيت أخرى، وعلى الرغم من أن الصراع كان في بدايته صراعاً سياسياً إلا أن "الاختلاف كان يتسع ويتعمق ليشمل معظم الشئون الدينية الكبيرة منها والصغيرة، وليطال مختلف جوانب الحياة، وعندئذ تكون لكل فريق هويته الجزئية التي يعرف بها، وصار له وعيه الخاص، وذاكرته، وتجلى الاختلاف في الشعارات والطقوس، وفي الأمكنة والرموز، وفي المراجع والأسماء، وفي الأعلام والأشخاص، وهكذا استحال الاختلاف السياسي اختلافاً عقائدياً، وانتهى تمايزاً دينياً وثقافياً، إذ شكلت كل فرقة جماعة أو طائفة بكل ما للكلمة من معنى، وانغلق كل واحد على نفسه بانغلاق المذاهب وجمود الفكر ... حتى تباعدت الشقة بين القوم، واستبعدوا بعضهم بعضاً، واتهموا بعضهم بعضاً"[1].

ولكن البداية على العموم كانت اختلافاً بين من يرون الأئمة من قريش وأنها بالاختيار، وأنه لا يجوز الخروج على الحاكم سواء كان عادلاً أم جائراً وهم أهل السنة، وبين الخوارج الذين يرون الخلافة بالاختيار ولا تقتصر على شرط القرشية، ومن الممكن أن يتولاّها ولو عبداً حبشياً، ويقرون بأنه يجوز الخروج على الحكام لو كان جائراً، وبين الشيعة الذين يرون أن الإمامة بالنص والتعيين وينبغي أن تكون في آل البيت، ومن هذا المنطلق فمنذ الفتنة الكبرى ظهر الخلاف بين الفرق، والذي بدأ سياسياً على من هو الأحق بتولي أمر المسلمين، ثم سل السيف بينهم، وأهرقت الدماء الكثيرة بسبب الاختلاف حول هذه القضية منذ موقعة صفين (٣٧ هـ) بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان.

---

(1) على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافى العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص٣٥-٣٦.

وإذا بدأنا بموقف الخوارج نجد أنهم "كانوا يرمون أعداءهم السياسيين بالكفر، ويعاملونهم معاملة الكفار، وكان شعارهم لا حكم إلا الله، تلك العبارة التي لم يكن يقصد بها إلا حكم السيف"[١] وتؤكد المصادر السنية أن الخوارج "يخرجون على الأئمة والأفراد، ويستحلون قتل المسلمين"[٢] ويرون أن الأمة الحقيقية هي تلك التي ينتسب إليها المسلمون الصالحون سواء كانوا من الطبقة العليا أم الطبقة الدنيا، عرباً أو موالي، ويفخرون بمقتل عثمان، ويرون أن الإقرار بهذا العمل الذي كان حجر الزاوية في الثورة هو بمثابة الشهادة، ويمتحنون كل من يشكون فيه من أنصارهم في هذه المسألة امتحاناً عسيراً، ويستحلون دماء خصومهم من المسلمين، ولم يعد جهادهم ضد الكفار، بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين إذ كانوا يرون في هؤلاء كفاراً، بل أشد كفراً من النصارى واليهود والمجوس، ويحسبون قتال عدوهم هذا أهم الفروض، وهم يقولون عن أنفسهم إنهم وحدهم المسلمون الحقيقيون، ولا يطلقون اسم المسلم على غير أنفسهم"[٣].

وكان أهم مبادئ الخوارج السياسية هو "وجوب الخروج على السلطان الجائر، وإن كان على رأيهم"[٤] ولهذا كانت آراؤهم متطرفة إزاء الخلفاء والأمراء والسلاطين فكانت "أول فرقهم المُحَكِّمة يكفرون سيدنا عثمان بن عفان، لأنه ولّى رقاب المؤمنين ولاة الجور، ويكفرون

---

(1) فان فلوتن ، السيادة العربية ، ص ٧٠.

(2) الأجري ، الشريعة ، ص ٢١.

(3) يوليوس فلهوزن ، الخوارج والشيعة ، من تاريخ المعارضة السياسية في الإسلام ، دار الجليل ، بيروت،ط٥ ١٩٨٦ ، ص ٣٤.

(4) البغدادى ، الملل والنحل ص ٥٨.

سيدنا علياً لأن علياً حكم المُحكمين، وخلع نفسه عن إمارة المؤمنين، فحكم بغير ما حكم الله فكفر"[1] وقد قتلوا سيدنا علياً على يد عبد الرحمن بن ملجم.

ولعل أهم المبادئ الثورية – من الناحية السياسية – هو موقف الخوارج من الإمامة لأنهم "جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من نصبوه برأيهم، وبايعه الناس على العدل واجتناب الجور كان إماماً، ومن خرج عليه يجب نصب القتال ضده، وإن غَير السيرة، وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله، وجوزوا ألا يكون في العالم إمام أصلاً، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً، أو نبطياً، أو قرشياً"[2] ولا شك أن هذا الرأي الثوري في الإمامة يتعارض مع دعوة أهل السنة أن يكون الإمام حراً، وأن يكون من قريش، فهل موقف الخوارج هذا يعود إلى "أن الخوارج لم يكونوا من قريش، ولا من ثقيف ولا من الأنصار، ولكن من قبائل أقل أهمية من حيث المكانة السياسية، اندمجت في الإسلام خصوصاً بعد حرب الردة، وأقامت في الكوفة والبصرة"[3].

وبعد وفاة سيدنا على بن أبى طالب (٤٣ هـ) كان الخوارج دائماً الحزب السياسي المناهض للأمويين بسبب أفكارهم الجريئة في نظام الحكم حيث يرفضون مبدأ الوصاية، والإمامة ونظام الوراثة، وهو أمر أدى بهم إلى ترك بصمات واضحة على المسار النضالي الثوري الذي

---

(1) الملطى ، التنبيه والرد ص ٥٠.

(2) محمد إبراهيم الفيومي ، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٩٨، ص ٧١.

(3) فلهوزن ، الخوارج والشيعة ص ٢٥.

استهدف بني أمية وأطاح بهم[1] وقد أغرت مبادئ الخوارج - وخصوصاً رأيهم في شروط الخليفة أو الإمام - الموالي على الانخراط في مذهب الخوارج الذي يسوي بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب، وفي انتخاب رئيس عليهم، كذلك وحد بينهم كراهيتهم الشديدة لبني أمية مع اختلاف أسباب الكراهية، فالخوارج يرون بني أمية أمة خارجة على الخلافة الشرعية، وتاريخها في الإسلام لا يؤهلها لأن تكون خادمة له، بينما الموالي يرون أن بني أمية حرمتهم من حقوقهم السياسية والمالية، وجعلتهم في المرتبة الثانية، وموالي تابعين للسيادة العربية [2].

وخاضت فرق الخوارج حروباً عدة ضد الدولة الأموية ساعدهم فيها الموالي من كافة الأجناس، وكان أول موقف يتخذه الخوارج في العصر الأموي "هو التحالف مع عبد الله بن الزبير حين شارك نافع بن الأزرق - أحد أبرز زعمائهم، ومؤسس فرقة الأزارقة المتطرفة المنسوبة إليه - في الدفاع عن مكة ضد القائد الأموي الحصين بن نمير، غير أن هذا التحالف كان مرحلياً فقط، حيث وقع الانفصال المرتقب بين الطرفين وأدى إلى عودة بعضهم إلى البصرة بقيادة ابن الأزرق، والآخر إلى اليمامة مع نجدة بن عامر الحنفي زعيم الفرقة النجدية"[3] وحدث أن خرج عبد الله بن الزبير ضد الأزارقة، وقامت الحرب بين ابن الزبير والأزارقة في موقعة كان نصيبها النصر في أغلبها للأزارقة مما زاد من فزع أهل البصرة إلى أن استطاع المهلب بن أبي صفرة القضاء عليهم، وطردهم من ناحية نهر دجلة سنة ٦٦ هـ، وانتصر المهلب انتصاراً

---

(1) عواطف العربي ، فتنة السلطة ص ٧٧.

(2) محمد إبراهيم الفيومي ، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي ص ١٠٢.

(3) إبراهيم بيضون، تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول من دولة عمر إلى دولة الملك ، دار إقرأ ، بيروت ط١ ١٩٨٥ ، ص ٢٥٥.

حاسماً، بعد أن ظل الموقف يتأرجح طويلاً بين الفريقين، وقد قتل في هذه المعركة عبد الله بن الماحوز قائد الأزارقة[1].

وكذلك فقد خرجت الخوارج الصفرية في حرب ضد الأمويين بزعامة صالح بن مسرح، وشبيب بن يزيد، وقد استطاع شبيب أن يدخل قصر الإمارة معلناً الحكم باسمه في الكوفة، "وكان الصفريون أشد إثارة بوسائلهم المبتكرة من الأزارقة، وبقية فرق الخوارج العديدة، بيد أن الجانب اللافت في حركتهم هو دون ريب القيادة الفذة التي كانت وراء هذا النوع غير المألوف من الحرب الخفيفة، فقد جابه شبيب بن يزيد بالقليل من أتباعه المخلصين أقوى الركائز الأموية المتمثلة في الحجاج، وأحدثوا جواً من الإرهاب ارتجفت له القلوب لا سيما المقاتلين، والتحم معه الفئات المناهضة للحكم الأموي التي أدانت سياسته الاقتصادية، واستهوتها شخصية القائد الصفري، وأفكاره المتطورة التي اقترنت بالتنفيذ لمصلحة هذه الفئات حيث كانت في معظمها غير عربية"[2].

وتروي كتب الملل والنحل عن فرقة الشبيبية من الخوارج فتقول عن هذه الفرقة "هم أتباع شبيب بن يزيد بن نعيم بن شيبان، خرج شبيب على الحجاج بن يوسف مع أتباعه فكانوا على رأي المحكمة الأولى، وانفردوا عن سائر الخوارج بأن أجازوا إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم، وخرجت على مخالفيهم، وقالوا إن غزالة أم شبيب كانت إماماً بعد موت شبيب فحين دخل الكوفة أقامها على منبرها في المسجد الجامع حتى خطبت، ووجه الحجاج إلى شبيب عبد الله ابن

---

(1) عواطف العربي ، فتنة السلطة ص ٧٧.

(2) إبراهيم بيضون ، المرجع السابق ص ٢٦٠.

أبى المحارق القيسي في ألف فارس فهزمه شبيب، ثم وجه إليه بعبد الرحمن بن محمد الأشعث فهزمه (...) ثم خرج إليه الحجاج في جيشه فهزم شبيباً وجيشه، وبعث بسفيان بن الأبرد الكلبي في أثره فوافاه على شط دجلة، وسار شبيب بفرسه على جسرها، فانقطع الجسر وغرق شبيب مع فرسه، وبقى أتباعه على القول بإمامة أمه بعده إلى أن قتلها سفيان بن الأبرد"[1] وتعتبر ثورة شبيب بن يزيد من أكبر ثورات الخوارج ضد حكم بني أمية، وبعد فشلها بدأت تخبو ثورات الخوارج.

وكان للخوارج أيضاً بعض الخروج على بني أمية حيث سار المهلب في أسر الخوارج إلى خراسان، فوقع مع قطري بن الفجاءة في طبرستان، وكتب عبد الملك إلى المهلب بعهد خراسان، وقد كان قائدها هو الحكم بن عمرو الغفاري أيام معاوية، ولما غرق شبيب بن يزيد الخارجي في دجلة افترقت الأزارقة فرقتين، فرقة مع قطري بن الفجاءة المازني، وفرقة مع عبد الرب الكبير، ومضوا حتى أتوا سجستان، فلحقهم المهلب وقاتلهم، وقتل عبد الرب الكبير، وسار قطري إلى سجستان، فبعث الحجاج سفيان الكلبي في إثره حتى قتله وحمل إليه رأسه[2].

ومما سبق نلاحظ أن فرق الخوارج على اختلاف معتقداتهم قد خرجت على معظم حكام بني أمية، وكانوا ينظرون إليهم على أنهم حكام جور وظلم، ويجب الخروج عليهم، وذلك من منطلق موقفهم

---

(1) الملطي ، التنبيه والرد ص ٥١ ، وأيضاً البغدادى ، الملل والنحل ، ص ٧٦.

(2) المطهر بن طاهر المقدس ، البدء والتاريخ ، تحقيق كليمان هوار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠١٠ ، مجلد ٢، ج٦،ص٣٢.

من قضية الإمامة، فالنزاع بالأساس كان له أبعاد سياسية، ولم يجد بنو أمية بداً من قتالهم، ودعوة فقهاء السنة إلى تكفيرهم كما يكفرون هم أهل السنة.

واستمرت فرق وطبقات الخوارج في الخروج على الدولة الأموية قرابة ثلاثة عقود من الزمان، وبعد تلك الفترة انطفأ وهج الخوارج في المشرق، وخاصة في العراق، بعد الملاحقة العنيفة التي استهدفتهم على يد الولاة الأمويين، غير أن فئة الخوارج لم تفقد الفرصة للتحرك للتبشير بأفكارها السياسية والاجتماعية، فاتجهت بثقلها إلى المغرب، ومن المؤكد أن الخوارج هم أخطر أحزاب المعارضة، وأكثرها جرأة في تحدي النظام الأموي، وقد ساهموا بدور كبير في إضعاف هذا النظام - الأموي - واستنزاف طاقاته، وقد لا يكون بعيداً عن التصور أن ثورة الخوارج كانت مقدمة في الشكل والمضمون للثورة العباسية في خراسان[1]، وقد انتهت ثورة الخوارج من حيث القوة في الفترة من (١٥٨ - ٢١٨ هـ) بعد أن دامت قرناً ونصف سجلت في عصر الرشيد أواخر انتفاضتهم الدموية، وانتهت عقيدتهم إلى الهدوء - بعد الثورات المستمرة ضد الحكام - في بعض الأقطار النائية عن مركز الدولة أو الجبلية العسرة.

وتخلقت الشيعة في أتون الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، وكانوا هم أتباع علي بن أبي طالب، ويرى الشيعة أن الإمامة تتم بالنص، وأن هناك نصوصاً قد نصت على أن الإمامة في نسل علي بن أبي طالب وآل البيت، وبعد مقتل علي بن أبي طالب ظل الشيعة يؤمنون بأن الإمامة لابد أن تكون في نسل علي، ولهذا نلاحظ

---

(1) إبراهيم بيضون ، المرجع السابق ص ٢٦١.

أن العلويين تعرضوا لقتل مستمر على مدار التاريخ الإسلامي، ويرى البعض "أن أول تشيع صحيح من وجهة المذهب وأساس القول بإمامة أهل البيت، إنما جاء بعد قتل الحسين لشعور أهل العراق بالندم على ما فعلوه، وتأييد العناصر غير العربية على الأخص الفرس للقائلين بالتشيع، رغبة منهم في هدم الدولة الأموية، والوصول إلى السلطة"[١].

وكان الشيعة أشد من الخوارج بغضاً لبني أمية، لكن بغضهم لبني أمية لم يكن يرجع إلى أنهم كانوا ينكرون أن تكون الحكومة الثيوقراطية في أسرة ما "بل لأنهم أرادوا أن يزيلوا الأسرة الزائفة، ويحلوا محلها الأسرة الصحيحة، صاحبة الحق الشرعي، أعني بيت النبي ﷺ الذي يرأسه بعد وفاته ابن عمه علي بن أبي طالب، واسم الشيعة هو اختصار لعبارة : شيعة علي، وكان شيعة علي في أول الأمر هم أهل العراق في الجملة في مقابل أهل الشام: شيعة معاوية، وقد ظل عليّ عند أهل العراق حتى بعد وفاته رمز سيادتهم المفقودة"[٢].

وقد قام الشيعة بالعديد من الثورات القتالية ضد بني أمية الذين اغتصبوا الحكم من علي وأبنائه. فقد خرج الشيعة على الأمويين وانضم إليهم العديد من الموالي حيث "أدى اضطهاد الأمويين للموالي إلى عدم إخلاص بعضهم للإسلام، ولكنهم لم يستطيعوا الارتداد عنه، فعقاب ذلك القتل، فالتمسوا سعادتهم الروحية (...) في جمع الساخطين والمتذمرين من الغلاة المتطرفين إلى الانضمام إلى الشيعة في الدعوة إلى آل البيت"[٣].

---

(1) أحمد فؤاد الأهواني ، من معالم الفلسفة ص ٧٥.

(2) يوليوس فلهوزن ، تاريخ الدولة العربية، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة رقم ٨٦٨، ٢٠٠٥ص ٦٣.

(3) المرجع نفسه ص ١٩٨-١٩٩.

وأما فرقة الكيسانية وهم أتباع "مختار بن عبد الله الثقفي الذي قام يطلب ثأر الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان يقتل كل من يظفر به مما كان قاتله بكربلاء، وهؤلاء الكيسانية فرقة ويجمعهم القول بنوعين من البدعة: أحدهما: تجويز البداء على الله تعالى: أي إنه سبحانه قد يرى رأياً ثم يبدو له غيره فيرجع عن الرأي الأول، والثاني قولهم بإمامة محمد بن الحنفية[1] ولقد شككت كتب الملل والنحل لأهل السنة في عقائد الكيسانية، وفي زعيمهم مختار بن عبيد الله، وحملت عليه العديد من الروايات، والتي يرى فيها أحمد فؤاد الأهواني " أن مجمل الروايات عن المختار ودعوته الكيسانية أو المختارية متضاربة، ويتضح من تضاربها أن الشك يتطرق إلى صحتها، وأن كثيراً منها موضوع للتشنيع عليه، ولكن مما لا شك فيه أن ظهور المختار كان صحيحاً، وأنه قام يأخذ بثأر الحسين، وأنه انتسب لمحمد بن الحنفية وأخذ يدعو له"[2].

وحدثت حروب دامية بين الشيعة والأمويين، فقد قتل شيعة الكوفة الذين كان يقودهم سليمان بن صرد عند عين الوردة، وكان قتلهم على يد الحصين بن نمير قائد عبيد الله بن زيادة سنة ٦٥ هـ، ثم اضطر عبد الله أن يشتغل عند ذلك بقتال زفر بن الحارث ومن معه من قيس نحو سنة، وبعد ذلك تقدم سائراً مع الجيوش إلى العراق قاصداً الموصل، وفي الوقت الذي كان فيه المختار الثقفي قد استولى على الكوفة، وانحاز أمير الموصل من قِبل إلى المختار في تكريت فهزم عبيد الله الجيش الأول الذي وجهه إليه المختار بعد قتال عنيف،

(1) الإسفراييني ، التبصير في الدين ص ٢٦.
(2) أحمد فؤاد الأهواني ، المرجع السابق ص ٧٨.

وذلك في عام ٦٦ هـ، ولكن عبيد الله ما لبث أن هزم بعد ذلك أمام جيش ثان للشيعة يقودهم إبراهيم بن الأشتر في عام ٦٧ هـ، وقتل عبيد الله نفسه كما قتل الحصين بن نمير أيضا[١].

وبالتالي فإن ثورة "مختار بن عبيد الله الثقفي قامت من أجل الثأر للحسين، وقتل الذين قتلوا الحسين بكربلاء، وقد انضم إليه الموالي، والمحبون لآل البيت، والخارجون على يزيد بن معاوية "حيث نجح المختار في استثمار المناخ الثوري في الكوفة، وقام بانقلابه السريع في الكوفة، وسيطر على قصر الإمارة فيها معلناً السلطة الشيعية باسم البيت العلوي، والمختار منذ اليفاعة متحمس لهذا الاتجاه حيث نشأ في كنف عمه (مسعد بن مسعود) الذي كان عاملاً لعليّ على المدائن، ومتعاطفاً مع خَطه السياسي إلى حد كبير، ومن هذه اللحظة الأخيرة بدأت تنطلق مسيرة الثقفي الشاب الطموح في الحياة السياسية، وأبرز ملامحها خاصتان متلازمان وهما: الاتجاه الشيعي الطموح، والنزعة إلى السلطة، ولم تستطع شهوة السلطة أن تلغي الانتماء الشيعي، حيث اعتبر أحد زعماء هذا الاتجاه في الكوفة بدعوى الدعوة (لمحمد بن الحنفية) أخي الحسين والحسين"[٢]، وعلى الرغم من أن انقلاب المختار بن عبيد الله الثقفي كان المحاولة الوحيدة الناجحة التي قامت بها المعارضة الشيعية لاستلام الحكم في العهد الأموي، إلا أن المختار انهزم في حروراء عام ٦٧ هـ، وتراجع مع بقايا قوته إلى الكوفة، حيث خرج من قصر الإمارة بعد اشتداد وطأة الحصار عليه، ومعه قلة من رجاله ليخوض معهم مقاومة بطولية انتهت بهم جميعاً إلى القتل.

---

(1) المرجع نفسه ص ١٨١-١٨٢.

(2) إبراهيم بيضون ، المرجع السابق ص ٢٠٠-٢٠١.

وهناك تمرد آخر حدث على يد زيد بن على، فتروى كتب الملل والنحل "كان زيد بن علي قد بايعه على إمامته خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة، وخرج بهم على والى العراق، وهو: يوسف بن عمر الثقفي عامل هشام بن عبد الملك على العراقيين، فلما استمر القتال بينه وبين يوسف بن عمر الثقفي قالوا له: إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر فقال زيد: إني لا أقول فيهما إلا خيراً، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيراً، وإنما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدي الحسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرة، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق، ففارقوه عند ذلك، حتى قال لهم: رفضوني، ومن يومئذ سموا رافضة، وثبت معه نصر بن خزيمة العنسي، ومعاوية بن إسحاق بن يزيد في مقدار مائتي رجل، وقاتلوا جند يوسف بن عمر الثقفي حتى قتلوا عن أخرهم، وقتل زيد ثم نبش من قبره وصلب، ثم أحرق بعد ذلك، وهرب ابنه يحيى بن زيد إلى خراسان، وخرج بناحية الجوزجان على نصر بن سيار إلى خراسان، فبعث نصر بن سيار إليه سلم بن أحوز المازني في ثلاثة آلاف رجل فقتلوا يحيى بن زيد، ومشهده بجوزجان معروف"[1] وكان مقتل زيد بن على في عام (١٢٢ هـ)، وكان اعتدال زيد بن علي، وعدم رميه بنفسه في أحضان الفرس، وعدم استجابته لأطماعهم الشعوبية من عوامل تخلي الفرس عن تأييده، فلقي حتفه بسبب تخلي شيعته عنه، وعدم موافقتهم على إرادته المحايدة في أبي بكر، وعمر، وعثمان، ورفضه أن يتبرأ منهم، وخرجت عنه فيما بعد فرقة عرفت باسم الرافضة و قد استمر الشيعة في حرب بني أمية، وقاموا بالاتحاد مع

---

(1) البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٢٥.

بني عباس في خراسان والحرب معهم ضد بني أمية، وبالفعل نجح الشيعة باتحادهم مع العباسيين، ومع كل المظلومين من الموالي والعجم في إسقاط الدولة الأموية.

وعلى الرغم من أن المرجئة بفرقها المتنوعة تعتبر فرقة عقائدية أكثر منها سياسية إلا أنها تخالف الخوارج في تكفيرهم الخلفاء الثلاثة عثمان وعلي ومعاوية وأنصارهم، وقد ذهبوا إلى القول بأن كل من أمن بوحدانية الله لا يمكن الحكم عليه بالكفر، وأن ذلك متروك لله وحده مهما كانت الذنوب التي اقترفها، وهم يرجئون أمر الحكم على إخوانهم إلى الله وحده، ولهذا فقد "لعبت المرجئة دوراً مهماً في التوفيق بين المصالح المتعارضة، بين العرب وغيرهم من المسلمين، حيث كان هناك تمييز بين العرب وباقي طوائف المسلمين من العجم والموالى، وذهبت المرجئة إلى أنه لا يحل للحكومة أن تعامل هؤلاء كما لو كانوا لا يزالون على كفرهم بعد أن أصبحوا مسلمين، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وعلى هذا كانوا لا يتحرجون من قتال أية حكومة تقر بمثل تلك المظالم، ومن ثم لا ندهش بعد أن وقفنا على أحداث الشدة والعسف في بلاد ما وراء النهر، أن نرى هؤلاء يحرمون سفك الدماء البريئة، ويجهرون بأن جميع المسلمين أخوة في الدين، وكان ما ينشده المرجئة إنما هو العودة إلى مبدأ المساواة بين الشعوب الذي أقره الإسلام، وأنه لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى"[١].

ومن المرجئة نجد المرجئة القدرية، ومن أعلامها معبد الجهني (ت٨٠ هـ) وعمر المقصوص (ت ٨٠ هـ)، وقد قتلا لمعارضتهما لظلم بني

---

(1) فان فلوتن ، السيادة العربية ص ٦٦.

أمية، وتبرز كتب التاريخ أن معظم هؤلاء الأعلام كانوا يتسمون بالورع والتقوى، وليس كما تصورهم مدونات الفرق والملل والنحل على أنهم كفرة وزنادقة فيقول الطاهر المقدسي: "وأما عمر المقصوص من القدرية فقد علَم معاوية بن يزيد ثالث الخلفاء الأمويين، وحين بايعه الناس قال للمقصوص: ما ترى؟ قال: إما أن تعدل وإما أن تعتزل، فخطب معاوية فقال: إنا بلينا بكم وابتليتم بنا، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى به وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله، ثم تقلد أبي ولقد كان غير خليق به، ولا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم فشأنكم وأمركم، ولّوا من شئتم فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً للتكفير، وإن كانت شراً فحسب آل سفيان ما أصابوا منها، ثم نزل وأغلق الباب، وتخلى للعبادة حتى مات بالطاعون في سنة(٦٤ هـ)، فوثب بنو أمية على عمر المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته، فطمروه ودفنوه حياً"[١].

ولقد خرج قطاع من أعلام المرجئة وعلى رأسهم سعيد بن جبير وغيره مع عبد الرحمن بن الأشعث في ثورته ضد بني أمية، وضد ظلم الحجاج بن يوسف فيقول المقدسي: "إن عبد الرحمن بن الأشعث جمع الجموع، ودعا القراء إلى مناجزة الفاسق الحجاج بن يوسف، وصاحبه عبد الملك بن مروان فأجابه الخلق، وأقبل إلى الطرق في جمع مثل عدد النحل فيهن الشعبي، وسعيد بن جبير، وابن أبي ليلى، وسويد بن غفلة، وجعفر الجعفي، وواقع الحجاج في ثمانين وقعة بالكوفة والبصرة، وقتل من جيش الحجاج ثمانية آلاف رجل، وأمد عبد الملك بن مروان الحجاج بأخيه محمد وابنه عبد الله، وأسر

(1) المقدسي ، البدء والتاريخ ، مجلد ٢ ، جـ ٦ ، ص ١٧.

الحجاج من أصحابه ثلاثة آلاف رجل فضرب أعناقهم، وهرب ابن الأشعث إلى سجستان، وعند رية رتبيل قبض عمارة بن تميم على ابن الأشعث، ولكن ابن الأشعث رمى نفسه من أعلى قصر فمات"[١].

وكان من زعماء المرجئة الجبرية الذين حاربوا مع عبد الرحمن بن الأشعث الفقيه الورع سعيد بن جبير وهو مولى لبنى أسد الكوفى، وقارئ ومحدث ومفسر وفقيه مشهور، وعابد فاضل ورع، وكان يدعو إلى الثورة على بني أمية، ويلوم الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) لأنه كان يثبط الناس عن الخروج، ويحثهم على القعود، ويحملهم على المسالمة والموادعة، وكان سعيد يقول يوم موقعة دير الجماجم، وهم يقاتلون: "قاتلوهم على جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين، وتجبرهم على عباد الله، واستذلالهم المسلمين، فلما انهزم لحق سعيد بن جبير بمكة"[٢]. وقد قبض عليه خالد بن عبد الله القسري، وأرسله إلى الحجاج بن يوسف ليقتله في سنة (٩٥ هـ)، ولا أحد يستطيع أن يشكك في عقيدة سعيد بن جبير، وكان سبب قتله واضحاً وهو أنه خرج على بني أمية، ودعا إلى قتالهم، ومقاومة ظلمهم.

ومن مشاهير المرجئة القدرية غيلان الدمشقي، وهو قبطي مصري أسلم، ثم نزل بالشام واستوطنها، وأخذ القول بالقدر عن معبد الجهني البصري، عندما زار مكة في العقد الثامن من القرن الأول الهجري، واختاره عبد الملك بن مروان مؤدباً لولده سعيد، وكان غيلان من خاصة عمر بن عبد العزيز فقد قربه واستمع إلى مواعظه، واعتمد عليه في تنفيذ خطته الإصلاحية، ولكن عمر لم

---

(1) المقدسي ، البدء والتاريخ مجلد ٢ / جـ ٦ ، ص ٣٦-٣٧.
(2) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي ص ٩٣.

يلبث أن جفاه، حين ظهر من غيلان ما ظهر من العدل والتوحيد، فقد كان يدعو إلى القدر بقوله ورسائله، فاستدعاه عمر وجادله في مقالته، واستتابه ثم كان من خاصة هشام بن عبد الملك، وفي أيامه رجع إلى القول بالقدر، ودعا الناس إليه وحرضهم على الثورة على بني أمية، ورفض نظريتهم في الخلافة، وأنكر سياستهم المالية، فقبض هشام عليه وأعدمه[1].

ويلاحظ مما سبق أن غيلان الدمشقي كان مقرباً من خلفاء بني أمية لما عرف عنه من تقواه وورعه، وبلاغته، وكان يؤتمن على تربية أولاد الخلفاء، وصحبة البعض الآخر منهم، ولكن كانت قضية غيلان الدمشقي الأساسية في خروجه على الخلفاء، وكان يرى أن الإمامة أو الخلافة تجوز في غير قريش، ولكنه قتل لا بسبب معتقداته الدينية، كما ترى مدونات الملل والنحل لأهل السنة، ولكن "لأن غيلان كان لا يكف عن التعرض لخلافة بني أمية وسياستهم، مقارناً بينها وبين سيرة الرسول الكريم، ومبيناً خروجهم عن الإسلام ومحاربتهم له، وتعطيلهم لحدوده، واستقطابهم لأهل البغي والضلال، واعتمادهم عليهم، وإبعادهم لأهل التقوى والفضل وقهرهم لهم"[2].

وبالتالي فإن المرجئة القدرية، أمثال غيلان الدمشقي (ت١٠٥هـ) وأتباعه، كانوا أقرب إلى الخوارج في قضية الإمامة، وقد اتفقوا معهم كذلك في ضرورة مواجهة الحكم الظالم لبنى أمية، وهو ما أرق مضاجع الخلفاء الأمويين، وأقلق علماء أهل السنة الذين كانوا يناصرونهم ـ أي الخلفاء ـ قول القدرية بحرية الإرادة الإنسانية، وأن

---

(1) المرجع نفسه ص ٣٤-٣٥.

(2) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي ص ٥٤.

الخلافة حق للمسلمين كافة يختارون لهم أقدرهم عليها وأصلحهم لها، فإن ذلك كان يقود إلى المساواة بين بني أمية وسائر المسلمين، ويفسح المجال للموازنة بينهم وبين غيرهم، وكان يؤدي إلى الحكم على أعمالهم وسياستهم، ومحاسبتهم على أخطائهم وذنوبهم، وتجريدهم من حق الخلافة المطلقة وانتخاب غيرهم لولاية المسلمين[1].

ويرجح الرأي التاريخي في تصفية المرجئة القدرية في عهد بني أمية أن تلك التصفية، لم تكن لأسباب دينية كما تُظهر كتب الملل والنحل لأهل السنة، بل كانت لأسباب سياسية، وذلك على الرغم من قرب بعض أعلام القدرية الأوائل من خلفاء بني أمية فترة من حياتهم، فقد أهدر الخلفاء الأمويون دماء القدرية، ولم يتحرجوا من إعدام رؤسائهم الذين عظم أمرهم، وتفاقم خطرهم، وإن كان بعضهم من أصدقائهم المقربين، فمع أن عبد الملك بن مروان عين معبداً الجهني معلماً ثم سفيراً إلى بلاد الروم، فإنه لم يحجم عن الإذن في حبسه وقتله، وعلى الرغم من أن غيلان الدمشقي كان صفياً لهشام بن عبد الملك إلا أنه لم يتورع عن الأمر بإعدامه حين تمرد عليه وجرده من حقه في الخلافة المطلقة، فقد قتله هو وصاحبه صالح بن سويد ومزقهما تمزيقاً"[2].

ومن الغريب أن تراث غيلان الدمشقي كان كبيراً، وأن بعض المصادر تشير إلى أنه كان يقرب من ألفي ورقة، وأن هذا التراث لم يتبق منه إلا بعض النتف الصغيرة في كتب التاريخ، وهذا دليل على أن بني أمية وعلماء السنة في تلك الفترة أحرقوا هذا التراث، ولو

---

(1) حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموى ص ٥٠.
(2) المرجع نفسه ص ٦٦.

وصلت إلينا هذه الأوراق لأمكن تبين أفكار القدرية وآرائهم تبيناً جلياً، ولأمكن استظهار مصادرها استظهاراً وافياً "ومما ساعد على ضياع تراث القدرية أن الخلفاء الأمويين كافحوهم، وأن علماء السنة حاربوهم، وأن المعتزلة استوعبوا أفكارهم وآراءهم فذابت آثارهم في آثار المعتزلة ولم يعد لها شخصية"[1].

ومن المرجئة الجبرية كان الحارث بن سريح الذي دخل في حرب مع الدولة الأموية استمرت ثماني عشرة سنة، حيث قتل سنة (١٢٨هـ) فكان الحارث على رأس مجموعة من المسلمين الأتراك وغيرهم من بخارى وسمرقند، وكانوا يرمون بمساعدة الحارث بن سريح على استرداد حقوقهم السياسية، ومساواتهم بالمسلمين من العرب[2].

وكان جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) كاتب الحارث بن سريح أيام قيامه على نصر بن سيار بخراسان، وكان أتباعه يسمون الجهمية، وقد كفرتهم كتب الملل والنحل لأهل السنة، فيقول البغدادي عنهم "الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، ونفى الاستطاعة كلية، وكان يظهر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويخرج بالسلاح على السلطان، وقتل بمرو، وقتله سلم بن أحوز المازني من مازن تميم في أواخر أيام بني مروان"[3].

فالقضية الأساسية هي خروج جهم بن صفوان على السلطان، كما يردد البغدادي دوماً في كتبه، فيقول : "كان جهم مع ضلالاته يحمل السلاح، ويقاتل السلطان "[4] ومن ثم فإن هناك تفسيراً سياسياً في قتل

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية ، القاهرة ٢٠٠٦ ص ٢٨٧.
(2) فان فلوتن ، السيادة العربية ، ص ٦٧.
(3) البغدادي، الملل والنحل ص ١٤٥ ، وأيضاً البغدادي،أصول الدين ص ٣٣٢.
(4) البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ١٣٨.

جهم بن صفوان هو أن جهماً كان ينقم على الأمويين موقفهم الذي يرفض الاعتراف بإسلام الموالي من أهل بلاد فارس وخراسان، بحجة أن إسلامهم غير خالص، ومن ثم ظل الأمويون لأسباب اقتصادية يأخذون نصف الجزية من هؤلاء المسلمين، حاكمين على عقائد هذه الجماهير بأنها دون المستوى المطلوب[1].

ومن ثم فإن تفسير كتب الملل والنحل بأن جهماً كان كافراً بسبب آرائه العقائدية هو أمر يحتاج إلى إعادة نظر، فيقول القاسمي: "أن نبذ هشام بن عبد الملك له بأنه من الدهرية، إنما أراد به زيادة الإغراء بقتله ليكون حجة له، وتمويها على العامة، ومن لا يدرى حقيقة الأمر في إهدار دمه، فقد علمت أن الباعث على قتله سياسي محض لأن جهماً كان خطيب الحارث، وقارئ كتبه في المجامع، والداعي إلى رأيه، وإلى الخروج معه على بني أمية وعمالهم لسوء سيرتهم، وقبح أعمالهم وشدة بغيهم"[2].

ومن أتباع الجهمية كان الجعد بن درهم (ت١٢٥هـ) وقد قتله خالد بن عبد الله القسري فيقول الدارمي: "ألا ترى أن الجعد بن درهم أظهر بعض رأيه في زمن خالد القسري، فزعم أن الله تبارك وتعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، فذبحه خالد بواسط، يوم عيد الأضحى، على رؤوس من حضرة المسلمين، لم يعبه به عائب، ولم يطعن عليه طاعن، بل استحسنوا ذلك وصوبوه"[3]. وكان الجعد

---

(1) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية والإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٨، ص٣١.

(2) جمال الدين القاسمى تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٩٨٥ ، ص١٧-١٨.

(3) أبى سعيد الدارمى، الرد على الجهمية، عقائد السلف ص ٣٥٠.

بن درهم أيضاً من الخارجين على بني أمية، فالجعد بن درهم كان من مرجئة الجبرية الذين انضموا إلى يزيد بن المهلب الأزدي عندما ثار على يزيد بن عبد الملك في العراق في مطلع القرن الثاني، وأعلن خلعه، ونادى بأن تكون الخلافة شورى بين المسلمين، وبأن يعمل الخلفاء بالكتاب والسنة.[1]

و يمكن القول بأن مرجئة الجبرية كان يناضلون من أجل تحقيق المساواة بين المسلمين، وبين العرب والموالي، وأن تسقط نصف الجزية التي كان يأخذها بنو أمية من الموالي بدعوى عدم اكتمال إيمانهم، وكانوا ينادون بأن تكون الخلافة شورى بين المسلمين يتولاها أحقهم وأفضلهم، وكانوا يدعون إلى الحكم بالعدل، وهذا ما جعل بني أمية يتخذون موقفاً سلبياً منهم، وكان فقهاء الشام والجزيرة الذين يحيطون بالخلفاء الأمويين ويكفرون مرجئة الجبرية، ويفتون بقتلهم، فمحقوا أكثر من ثار منهم محقاً، وسفكوا دم من قبض عليه منهم سفكاً، ولم يعفوا عن أحد منهم مهما كان علمه وخيره وفضله إلا في القليل النادر"[2].

وبالتالي فإن معظم أعلام المرجئة القدرية أو المرجئة الجبرية كانوا من الخارجين على الحكم الأموي، ورغم اختلاف آرائهم العقائدية عن أهل السنة وفقاً لمدونات الملل والنحل لأهل السنة، إلا أن ذلك لم يكن السبب في قتلهم، حيث كان السبب في ذلك خروجهم على الحاكم بالسيف، ولذا كان فقهاء السنة يفتون لبني أمية بقتلهم بدعوى أن آراءهم المغايرة لأهل السنة تحمل الكفر والزندقة.

---

(1) حسين عطوان، الفرق الإسلامية ص ٩١.

(2) المرجع نفسه ص ٩٦.

وإذا أردنا أن نحدد طبيعة علاقة المعتزلة بالسياسة، يمكن القول بأن المعتزلة نشأت في الفترة من ١٠٠ ـ ١١٠ هـ وذلك في عهد الدولة الأموية، ولم يكن لهم أية مواقف معلنة من الدولة الأموية، بسبب ما تعرضت له فرق القدرية والخوارج والشيعة في العصر الأموي من تصفية، ولهذا لم يكن هناك ظهور يذكر للمعتزلة في العهد الأموي.

ولكن ومع بداية العهد الجديد للدولة العباسية فإن صداقة وطيدة كانت قد نشأت بين عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) وأبي جعفر المنصور، وقد بدأت قبل خلافة المنصور، واستمرت بعد خلافته، وكان المنصور يبالغ في تعظيم عمرو، وبدأ الذيوع والانتشار للمعتزلة في العصر العباسي الأول بصفة عامة، وفي عهد المأمون بصفة خاصة، ومع ذلك تبرز كتب الملل والنحل لأهل السنة أنه كان هناك سجن وتضييق على أعلام المعتزلة قبل المأمون فيقول الملطي "عن معتزلة بغداد، وعن بشر بن المعتمر أنه حمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد، ودعا إليه الناس، فتفشى قوله، فأخذه الرشيد وحبسه في السجن، فجعل يقول في السجن رجزاً مزاوجاً في العدل والتوحيد والوعيد، حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع الناس بشعر مثل ذلك فألهم الناس بنشدها، فقيل للرشيد: ما يقوله في السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذي بينه"[1].

ورغم الحوادث الجزئية البسيطة من الاضطهاد فقد استطاع المعتزلة قبل تولي المأمون الخلافة أن يقدموا إنجازاتهم الفكرية، وقد تهيأت الظروف لانبثاق عقليات معتزلية جمعت بين استيعابها للفكر الإسلامي الأصيل، وبين اطلاعها على الفكر الأجنبي، ولقد شهدت

---

(1) الملطي ، الرد والتنبيه ص ٣٨.

تلك الفترة تفتح رجال مثل أبي الهذيل العلاف، والجاحظ، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن الأشرس، ومعمر بن عباد، وغيرهم من فحول المعتزلة ذوي المذاهب بطاقة أصيلة من فكرهم، وهيأوه أيضاً للسيطرة السياسية بعد ذلك في عصر المأمون[١].

ويبدو التحول الكبير في علاقة المأمون بالمعتزلة فقد تربى المأمون بن هارون الرشيد على يد يحيى بن المبارك، وكان صاحب ميول اعتزالية، وكان ثمامة بن الأشرس هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال[٢] وحين تولى المأمون (ت ٢٢٢هـ) الخلافة حاول أن يفرض المذهب الاعتزالي كمذهب رسمي للدولة "وكانت الخطوة الأولى التي خطاها المأمون ليضمن انصياع رعيته وتسليمها بالنحلة التي انتحلها، وهي خلق القرآن، أن أرسل كتاباً إلى عامله على بغداد إسحاق إبراهيم، وقد أمره فيه أن يُحضر القضاة والمحدثين، وأن يمتحنهم في موضوع خلق القرآن"[٣]، ومن لا يقر بخلق القرآن من القضاة يعزله من منصبه وكان ذلك في عام (٢١٨ هـ)، وبالتالي فإن المعتزلة دعاة حرية الرأي والفكر حين تمكنوا من السيطرة على السلطة السياسية أرادوا أن يفرضوا مذهبهم بقوة السياسة.

وكانت أشهر محنة في تلك الفترة التاريخية هي محنة إمام السنة أحمد بن حنبل، والتي بدأت فصولها من عهد المأمون إلا أنه مات قبل أن يمتحن الإمام أحمد في خلق القرآن، وامتدت إلى عصر المعتصم (ت٢٢٧هـ)، وفي عهده تم امتحان الإمام أحمد في مسألة خلق

---

(1) عبد الرحمن سالم ، التاريخ السياسي للمعتزلة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ١٩٥.

(2) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٧٢.

(3) ولتر فليفل باتون، أحمد بن حنبل ومحنته، دار الهلال، القاهرة ٢٠١١ ص ١٨٢

القرآن التي لم يقر بها، وفي عهد المعتصم عذب الإمام أحمد بن حنبل بالضرب بالسوط، وبعد هذا التعذيب ظن أحمد بن أبي داؤد أن مولاه الخليفة قد يلين إعجاباً بثبات أحمد وشجاعته، وتأثراً بقوة حججه، فذكر للخليفة المعتصم أنه لو سلّم ولان، فسيقال حتماً عن المعتصم إنه ناهض مذهب المأمون الخليفة السابق، وأن الناس سيرون أن أحمد بن حنبل قد أحرز نصراً على خليفتين وهى نتيجة قد تحفز أحمد بن حنبل إلى أن يعد نفسه زعيماً مما يفضي بدولة الخلافة إلى أوخم العواقب[1].

وامتدت المحنة إلى عهد الواثق (ت٢٣٢هـ)، حيث قتل الواثق العالم أحمد بن نصر الخزاعي لأنه لم يقر بخلق القرآن، ولأنه كان يعلن صراحة رفضه لخلق القرآن، "وكان أحمد بن نصر الخزاعي وجيهاً من وجهاء بغداد وشيخاً جليلاً قوالاً بالحق، ورأساً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان يتردد على أصحاب الحديث، ويبسط لسانه فيمن يقول بخلق القرآن، ولم يسلم منه الواثق نفسه فكان يقول عنه: فعل هذا الخنزير، وقال هذا الكافر، واشتهر ذلك عنه بين الناس، وقد بايع مجموعة من أهل بغداد ممن نقموا على الواثق أحمد بن نصر الخزاعي على أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يعلن الثورة على الواثق، فأجابهم أحمد، وضربوا موعداً للثورة في شعبان (٢٣١ هـ)، ولكن لم يقدر لهذه المؤامرة النجاح لخطأ وقع في التنفيذ جعل أمرها يكتشف قبل أوانها"[2] وبسبب ذلك قتل أحمد بن نصر الخزاعي.

---

(1) ولتر فليفل باتون، أحمد بن حنبل ومحنته ص ١١٤.

(2) عبد الرحمن سالم ، التاريخ السياسي للمعتزلة ص ٢٢٦.

إن الدولة العباسية كانت تحاول أن تفرض سلطتها على الشئون الدينية والدنيوية معاً، وأن تحجم سلطة الفقهاء من أهل السنة لأنهم كانوا ينطقون باسم الجماعة وأهل الحق، ويظهر من قضية خلق القرآن أنه "كان من بين أهدافها أن تبسط الدولة سلطانها نهائياً على مجال الفقه والفقهاء، وكان الرهان الأكبر على العامة، فينبغي ألا تكون هناك سلطة أخرى يتبعونها غير سلطة الدولة، فليس للناطقين باسم الشريعة سلطة عليهم بل هي سلطة الدولة تنفذ عبر شريعة مرسومة"[١].

و استمرت مرحلة السيطرة المعتزلية بقوة السلطة السياسية منذ عهد المأمون حتى نهاية عهد الواثق (٢١٢ ـ ٢٣٢ هـ) في هذه الفترة حاول المعتزلة بقوة السلطة السياسية فرض عقيدة خلق القرآن، وتعذيب من يرفض أن يقربها، وتعاملوا مع شريحة الحنابلة كما كان يتعامل أهل السنة مع الفرق المغايرة لهم في عهد الدولة الأموية من الإقرار بالتعذيب والقتل مع أعلام القدرية والخوارج والشيعة، ولذا يرى القاسمي "أن ما فعله المعتزلة في الأثرية – السلف – كان انتقاماً لاضطهاد سابق، ومقابلة له بالمثل، إذ كان للأثرية – السلف – دولة في عهد الأمويين، وكانت أقوالهم في تكفير مخالفيهم من الجهمية، ورميهم بالزندقة وهدر دمهم، تغرى بهم، وتحفظ الأغراء عليهم" [٢].

وحين تولى المتوكل الحكم سنة (٢٣٢ هـ) كان ذلك نقطة فاصلة في تاريخ المعتزلة، حيث رفض استمرار محنة أحمد ابن حنبل،

---

(1) على أومليل ، السلطة الثقافية والسلطة السياسية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٩ ص ٤١-٤٢.

(2) جمال الدين القاسمى ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦٩.

وجرد المعتزلة من سلطتهم "وأظهر الله به السنة وكشف تلك الغمة، فشكر الناس على ما فعل، وكان إبراهيم بن محمد قاضى البصرة يقول :"الخلفاء ثلاثة : أبو بكر قاتل أهل الردة حتى استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية والمتوكل محا البدع وأظهر السنة"[1].

ولقد أظهر المتوكل تعاطفه مع أهل السنة، وجمهورهم العريض، وأمر بترك النظر والمباحثة في الجدال، وترك ما كان عليه الناس فيما سبق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد ،"وفي سنة (٢٣٤ هـ) خطا المتوكل خطوة أكثر اتساعا وإيجابية، وذلك حين أمر باستحضار الفقهاء المحدثين، وأغدق عليهم العطاء، وأمرهم أن يجلسوا للناس، ويحدثوا بالأحاديث التي فيها الرد على المعتزلة والجهمية"[2] وبعد أن كان مذهب المعتزلة ملء السمع والبصر - وهو ما يسمى بالعصر الذهبي للمعتزلة - فقد تراجع هذا المذهب بفضل انقلاب السياسة عليه، وتحول المتوكل عنه، وقد استطاع الحنابلة حصار المعتزلة في تلك الفترة، وحصار تواجدهم بين الناس، ولاشك أن عدم وصول العديد من الأعمال الخاصة بالمعتزلة، تجعلنا نتساءل هل قام الحنابلة بحرق أعمال المعتزلة؟ خاصة وأن معظم كتبهم التي ظهرت في تلك الفترة التاريخية جاءت كرد فعل على ما تعرض له إمامهم أحمد بن حنبل؟.

وبعد انحصار المعتزلة لمدة قرن من الزمن، شهد القرن الرابع صحوة لهم قد تبدو وكأنها انبعاث جديد لمذهبهم يصح أن يكون

---

(1) باتون ، أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٢٩.

(2) عبد الرحمن سالم ، المرجع سابق ص ٢٩٩.

استمراراً لتاريخهم السابق، ذلك أن المعتزلة كان لهم وجود في ظل دولة بني بويه نتيجة لرعاية كانوا قد فقدوها منذ زمن، ثم أتيح لهذه الرعاية أن تتسع، وتتأكد في وزارة الصاحب بن عباد البويهي (٣٢٦ – ٣٨٥ هـ) الذي وزّر بالري لمؤيد الدولة، ثم لفخر الدولة، واستمر في الوزارة سبعة عشر عاماً حتى توفى (٣٨٥هـ) وكان القاضي عبد الجبار ابن أحمد من أقرب المقربين له، وقد استطاع الصاحب بن عباد أن يؤثر على مؤيد الدولة ليسند له منصب قاضي القضاة الري إلى القاضي عبد الجبار ثم ضم إليه جرجان وطبرستان[1].

إن اعتلاء المعتزلة لمنصة السلطة، وتأثيرهم في فرض مذهب بقوة السياسة، وتكفيرهم من لا يقول بخلق القرآن، ثم تواري المعتزلة بعد أن انفض الحكم عنهم، إنما تكشف عن قدرة السياسة في توظيف المذاهب العقائدية، وترسيمها وفقاً لمصلحتها، فلم يكن أحد يدعى أن المعتزلة كفرة في الفترة من (٢١٨ ـ ٢٣٢ هـ) بل كان المعتزلة هم من يُكفرون أهل السنة، تماماً مثلما كان أهل السنة يكفرون القدرية والخوارج والشيعة في عهد بني أمية، واتحدت سلطتهم مع السلطة السياسية في قتل وتصفية أعلام تلك الفرق، وتشويهها، وبالتالي فإن رؤية العلاقة بين تلك الفرق في سياق الصراع السياسي والديني بينها تكشف لنا عن مدى قدرة السلطة السياسية في تسييس الدين، ومدى الدور الذي لعبته السياسية في توظيف الدين من أجل خدمة أغراضها الخاصة.

ويبدو أن الموقف النهائي من الفكر الاعتزالي كان ما حدث عام (٤٠٨هـ) حين أصدر الخليفة القادر بالله كتاباً ضد المعتزلة يأمرهم

---

(1) عبد الرحمن سالم ، المرجع سابق ص ٣٣٩.

فيها بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام. وأنذرهم إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقاب، وانتهج السلطان محمود في غزنة نهج أمير المؤمنين القادر، واستن بسنته في قتل المخالفين، ونفيهم وحبسهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وصدر في بغداد كتاب سمي (الاعتقاد القادري) في (٤٣٣هـ) وقرئ في الدواوين، وذكر أن هذا اعتقاد المسلمين، وإن من خالفه فقد فسق وكفر[1] وهكذا فإن ما تعترف به السلطة السياسية من مذهب ديني يكون هو المذهب السائد، والذي يملك الحق، والباقي يمكن إقصاؤه وتكفيره بسلطة السياسة أيضاً.

وتبدو قضية تسييس الدين واضحة مع المذهب الأشعري الذي كانت مدوناته في الملل والنحل تقصي وتكفر المذاهب الأخرى، فقد ظهر المذهب الأشعري مع مطلع القرن الرابع على يد أبي الحسن الأشعري، وقد تعرض في بداياته للاضطهاد من قبل الحنابلة، والتشكيك في عقيدة أصحاب هذا المذهب، إلا أنه مع مرور الوقت استطاع المذهب الأشعري أن يحتل مكانة بارزة في أرجاء العالم الإسلامي، ومع ذلك تروي كتب التاريخ حدوث أزمة للمذهب الأشعري وأعلامه في منتصف القرن الخامس (٤٤٥ هـ)، حيث كان سلطان الوقت إذ ذاك السلطان طغرلبك السلجوقي، وكان رجلاً حنيفياً، سنياً، خيراً، عادلاً، محبباً إلى أهل العلم، من كبار الملوك وعظمائهم، وكان أول ملوك السلجوقية، وكان لهذا السلطان وزير سوء وهو أبو نصر منصور بن محمد الكندري كان معتزلياً رافضياً،

---

(1) محيي الدين عبد الحميد، مقدمته لتحقيق لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعرى ص٢٧.

خبيث العقيدة، لم يبلغنا أحد أنه جمع له من خبث العقيدة ما اجتمع له، فإنه كان يقول بخلق الأفعال وغيره من قبائح الروافض، وتشبيهه الله بخلقه، وغير ذلك من قبائح الكرامية والمجسمة، وكان له مع ذلك تعصب عظيم، وانضم إلى هذا أن رئيس البلد الأستاذ أبا سهل بن الموفق – أشعري – كان ممدوحاً، جواداً، ذا أموال جزيلة، وصدقات دارة، وهبات هائلة، وكان عارفاً بأصول الدين على مذهب الأشعري، قائماً في ذلك مناضلاً في الذب عنه، فعظم ذلك على الكندري، بما في نفسه من المذهب، ومن ابن الموفق، وخشيته من أن يثب على الوزارة فحسن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة على المنابر، فاتخذ ذلك ذريعة إلى ذكر الأشعرية، وصار يقصدهم بالإهانة والأذى، والمنع عن الوعظ والتدريس، وعزلهم عن خطابة الجامع، واستعان بطائفة من المعتزلة الذين زعموا أنهم يقلدون بالمذهب الحنفي، وأشربوا في قلوبهم فضائح القدرية، واتخذوا التمذهب بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم، فحببوا إلى السلطان الإزراء بمذهب الشافعي عموماً، والأشعري خصوصاً، وهرب في تلك الأزمة إمام الحرمين - الجويني - إلى مكة، والإمام أبو القاسم القشيري، ولم تنته الأزمة إلا بعد وفاة طغرلبك الأمير السلجوقي وعين مكانه السلطات آلب أرسلان، ولم يلبث أن قتل الكندري، وأسفر صباح الزمان عن طلعة الوزير نظام الملك (الطوسي) فقام في نصرة الدين قياماً مؤزراً، وعاد الحق معززاً، وأمر بإسقاط ذكر السب، وتأديب من فعله"[1] وقد عاد للأشاعرة مكانتهم على يد الوزير نظام الملك الطوسي الذي أنشأ المدرسة

---

(1) تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية ، جـ ٣ / ص ٣٨٩-٣٩٣ ، وأيضاً ابن عساكر ، تبيين كذب المفترى عليه، ص ٩١-٩٢.

النظامية ببغداد، وكان يدرس فيها إمام الحرمين الجويني ثم أبو حامد الغزالي وليبدو أمر حصار مذهب أو تواجد نفس المذهب مرتبط دوماً برضا السلطة السياسية الحاكمة وترسيمها له أو إقصائها له أيضاً.

ومما سبق نلاحظ أن أزمة الأشاعرة التي حدثت في منتصف القرن الخامس الهجري كانت بسبب تصارع أتباع الفرق على توظيف السلطة السياسية في نشر مذهبها دون غيرها، أو توظيفها كذلك في محاصرة المذاهب الأخرى، وقد تسببت تلك الأزمة في هروب أعلام المذهب الأشعري في تلك الفترة إلى مكة، مما يكشف أن الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية كان يتحول من مجرد التشويه والإقصاء المتبادل بين الفرق في المدونات والكتب العقائدية، ومصنفات الملل والنحل إلى العنف والتصفية المتبادلة بينهم، وذلك من خلال التصفية المتبادلة لبعضهم البعض، وفي ذلك تروى كتب التاريخ الإسلامي الكثير من أحداث التعصب المذهبي بين الفرق والمذاهب الإسلامية تم فيها استخدام العنف والقتل من قبل كل طرف على حساب الآخر، وخاصة التعصب بين أهل السنة والشيعة.

خاتمة

١- إن واقع الإقصاء السائد في حياتنا الراهنة في إقصاء الحركات الدينية بعضها للبعض الآخر، وإقصاء المذاهب الدينية لبعضها البعض الآخر لا يمكن أن ندركه بعيداً عن العقلية الإقصائية التي تشكلت عبر تاريخنا الثقافي بعامة، وفي مجال علم العقائد بصفة خاصة، وفي كتابات الفرق والملل والنحل بصفة خاصة، ومن ثم فإن الممارسة الإقصائية المعاصرة هي بالأساس امتداد لطريقة في التفكير كانت سائدة في تراثنا القديم.

٢- اتخذ الإقصاء من السنة النبوية الأداة لإضفاء طابع القداسة على نفي الآخر، وتم وضع العديد من الأحاديث التي تسهم في إثبات الحق للفرقة الناجية وهي أهل السنة، ونفي الحق عن جميع الفرق الأخرى وهي الخوارج والشيعة والمرجئة، ويبدو خطورة توظيف الحديث واضحة في أن الإقصاء يتم باسم المقدس، فكانت السنة هي أداة ضم عوام الناس إلى مذهب أهل الحق (أهل السنة)، وهي نفسها الأداة التي تنفر الناس من الفرق المغايرة لأهل السنة، وذلك بصرف النظر عن مدى صحة هذه الأحاديث من عدمها، فقد تم توظيف الأحاديث على كافة مستوياتها الصحيحة والضعيفة والموضُوعة ضمن هذا الصراع بين الفرق.

٣- حملت مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة توظيف التشهير والتسفيه لآراء ورموز الفرق الإسلامية المغايرة لهم، وقد دخل الأمر أحياناً في نطاق السب والشتم، والقدح في القيمة العليا لأعلام مذهب مثل المعتزلة، وتشويه رموز عظيمة في ثقافتنا الإسلامية مثل النظام والجاحظ وغيرهم، وقد فعلت مدونات الفرق والملل والنحل

لأهل السنة هذا بالفرق المغايرة لها من أجل نفور العامة منهم، ومحاصرة تلك المذاهب حتى لا ينضم إليها أحد.

٤- اعتمدت كتب الفرق والملل والنحل لأهل السنة في عرض آراء الفرق الأخرى على بيان أوجه اختلاف هذه الفرق مع أهل السنة، ثم يتم التشنيع على هذه الآراء، ويتم بمقتضى هذا العرض نفي الآخر وإقصائه، ولو كانت مدونات الملل والنحل لأهل السنة تعرض الآراء بموضوعية، لقدمت وجوه الاتفاق بين هذه الفرق بجانب وجوه الاختلاف أيضاً، ولكنها تعرض دوماً لوجوه الاختلاف من أجل إقصاء وتكفير تلك الفرق.

٥- كان التكفير هو أعظم أدوات الإقصاء في كتب الملل والنحل، وما التكفير سوى الحكم بإهدار دم من يُكفر، وقد حملت كتب الملل والنحل والفرق لأهل السنة أحكاماً كثيرة بالتكفير من قبل أهل السنة تجاه كل الفرق المغايرة لها، وحرضت هذه الكتب على نفي وقتل أصحاب المذاهب الإسلامية المغايرة لأهل السنة، ورغم توظيف أهل السنة لسلاح التكفير في وجه خصومهم، والقول بأنهم يكفرونهم كما يكفرون أهل السنة، وكما أن تيارات أهل السنة نفسها قد كفرت بعضا البعض الآخر، مثلما كفر الحنابلة الأشاعرة، وكفر ابن حزم الأشاعرة أيضاً، وفي جميع الأحوال فإن الحكم بالتكفير يعنى إهدار دم المحكوم عليه، وتوظيف العنف في العلاقة بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وتحت هذا المنطق هناك العديد من المعارك التي قامت بين أصحاب الفرق بسبب التعصب المذهبي مثل حوادث العنف بين السنة والشيعة.

٦- لا يمكن الوعي الحقيقي بمشكلة الإقصاء في مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة دون إدراك للوعاء السياسي التي تخلقت فيه هذه الفرق من حيث النشأة، أو من حيث التطور، فكانت السياسة، والصراع على السلطة هما السبب الرئيس في نشأة الفرق الإسلامية، وكان من يملك السلطة السياسية، هو الذي يكفر الآخر المغاير له، حيث كفر فقهاء السنة في العهد الأموي كل الفرق المغايرة لأهل السنة، وأباحوا قتلهم، وكان التذرع الظاهري باسم العقيدة والإيمان، ولكن السبب الحقيقي لقضية الإقصاء، كان في خروج معظم هذه الفرق على خلافة بني أمية، ورفضهم للمظالم الكثيرة التي يتعرض لها المسلمون على أيديهم، وكان لكل فرقة من الفرق الإسلامية أسبابها الخاصة في محاربة الأمويين ،ولكن القاسم المشترك بينهم كان في الصراع على السلطة أحياناً، ومحاولة رد المظالم أحياناً أخرى، وكانت كل فرقة تحاول ترسيم مذهبها كمذهب رسمي للدولة الإسلامية، فحين احتكم المعتزلة على السلطة السياسية فتشوا في عقائد الناس، وكفروا أهل السنة، وفى مرحلة تاريخية أخرى دانت الدولة لأهل السنة، فحرقوا كتب المعتزلة، وحاصروهم، وفى مرحلة تاريخية أخرى (في القرن الخامس الهجري) تعرض الأشاعرة لمحنة كبرى بسبب السياسة، ومن ثم يمكن القول بأن السياسة كان لها الذراع الطولى في إذكاء روح الإقصاء المتبادل بين الفرق والمذاهب الإسلامية، ومن ثم لا يمكن أن نقيم تلك المدونات الخاصة بأهل السنة دون الوعي بأهمية السياق السياسي والاجتماعي التي تخلقت فيه.

٧- إن الاعتماد على مدونات الفرق والملل والنحل لأهل السنة في تعليم الدرس العقائدي يرسي نزعة الإقصاء الواضحة من قبل أهل السنة تجاه المذاهب الإسلامية الأخرى، وهو ما يجعل العلاقة بين أصحاب المذهب الإسلامية قائمة على التوتر والإقصاء، ولذا فإنه لابد من إعادة النظر في الدرس التعليمي لعلم الكلام بحيث نوضح فيه أن الآراء والأفكار التي وردت في كتب علم الكلام القديم قد تخلقت في ظروف تاريخية وسياسية مختلفة، وأن الظروف قد تغيرت الآن، ولذا لابد من إعادة النظر في الدرس التعليمي لعلم العقائد بعرض المشترك الإسلامي العام بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وأن هناك العديد من أوجه الاتفاق، وأن مساحة الاتفاق أكبر من مساحة الاختلاف بين الفرق، وذلك باعتبار أن الأصول الإيمانية واحدة بين هذه المذاهب، ولا ينبغي النظر لأصحاب الفرق المغايرة لأهل السنة على أنهم مواطنين من الدرجة الثانية في الأوطان والدول التي يقطن فيها أغلبية سنية، لأن ذلك قد يكون سبب لعدم الاستقرار في تلك الدول، خاصة وأن الإمبريالية الغربية تتخذ من الخلافات المذهبية هذه أداة لإحداث عدم الاستقرار بين تلك الدول.

٨- لا يبغي الباحث من عرض تلك الإشكالية النظر إلى أهل السنة على أنهم يقصون أصحاب المذاهب المغايرة لهم، لأن تلك الفرق المغايرة قد استخدمت نفس الأسلحة في إقصاء أهل السنة، ومنهم من وظف السيف في الخروج على الحاكم، وعلى أهل السنة كالخوارج، كما استخدمت الشيعة نفس آليات أهل السنة مثل الفضح والتسفيه والتكفير لأهل السنة، والقدح في أعلام الصحابة، وبعض زوجات الرسول، وهذا مثبت تاريخياً أيضاً، ولكن هدف البحث هو ممارسة نوع من النقد الذاتي لدور مدونات الفرق والملل والنحل

لأهل السنة في ترسيخ نزعة إقصاء الآخر، وتكفيره، والتحريض على استخدام العنف ضده، وهذه الأمور جميعاً موجودة أيضاً لدى أصحاب الفرق المغايرة للسنة، ولهذا ينبغي إعادة النظرة في تلك الرؤية من قبل كل فرقة تجاه الأخرى.

٩- لا يمكن أن يكون هناك حواراً بناءاً بين أهل السنة والشيعة إلا بالبحث الخلاق لجذور الصراع التاريخي بينهم، والأسباب التي رسخت لهذا الصراع، ولاشك أن أحد أهم أسباب ترسيخ الصراع بين السنة والشيعة هو الصورة السيئة لدى كل منهما عن الآخر، تلك الصورة التي دونتها كتب الفرق أو الملل والنحل لديهما، ومن هنا كان من الضروري تجاوز تلك الصورة السلبية من أجل بناء جسور مشتركة بينهما.

١٠- تمثل كتلة أهل السنة والجماعة الكتلة الأكبر في العالم الإسلامي الآن، ومن ثم فمن الضروري أن تمارس نوعاً من النقد الذاتي لنفسها ولتاريخها الفكري والثقافى، وأن يأخذ أهل السنة زمام المبادرة في بناء الجسور مع الطوائف المغايرة لها من الشيعة والإباضية الآن، وأن تحتوي تلك المذاهب وفقاً للمشترك الإسلامي العام بينها، حتى لا يكون الاختلاف المذهبي طريق القلاقل والتوتر بل والتقسيم في تلك الدول التي تختلف فيها المذاهب العقائدية.

الفصل الثاني

تكفير الفلسفة في مدونات ابن تيمية

دراسة في جدل النص والتاريخ



مقدمة:

تعانى الفلسفة في التاريخ الثقافى العربي غربة واضحة - قديماً وحديثا - لعدم قبول رجال الدين أوالفقهاء لها، والنظر إليها على أنها مصدر الكفر والزندقة، وذلك على الرغم من دورها البارز في تقدم العلوم والمعارف في مجالات العلوم المختلفة، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: لماذا كانت الفلسفة سيئة السمعة في الحقل الثقافى العربي؟ هل يعود ذلك إلى أن الدين هو النموذج المسيطر على ثقافتنا على مر العضور؟ وهل الممارسة الفلسفية عبر تاريخنا الثقافى القديم كانت ممارسة أصيلة أم دخيلة؟ ولماذا لم تتجذر تلك الممارسة الفلسفية في ثقافتنا قديماً وحديثاً؟ ولماذا عاشت الفلسفة في ثقافتنا الدينية غريبة؟ هل البيئة الدينية رافضة للفلسفة، ومن ثم فإن الفلسفة لاتزدهر في أرض الدين؟

إنها أسئلة كثيرة فرضت نفسها عليّ حين فكرت في البحث في موضوع (تكفير الفلسفة في مدونات ابن تيمية... دراسة في جدل النص والتاريخ). ويهدف هذا الفصل إلى محاولة إضافة قراءة جديدة إلى مجموع الدراسات المهمة عن ابن تيمية، حيث تهدف الدراسة إلى معالجة موقف ابن تيمية من الفكر الفلسفي - بالمعنى المشائي الأرسطي - وهو موقف يتسم بالحدة والعنف والقوة، ويدعو إلى التأمل والدرس والبحث، وحين أقبلت على هذا الموضوع كان من الضروري أن يطرح بحثي مجموعة من التساؤلات المهمة، والتي يمكن أن تشكل مدخلاً جديداً للمعالجات السالفة لابن تيمية، ولعل أهمها: ماذا يمكن أن يضيف هذا الفصل إلى الدراسات السابقة الكثيرة في هذا المجال؟ كيف حاكم ابن تيمية الفلسفة؟ وما هي القاعدة التي

حَاكم بها ابن تيمية للفلسفة اليونانية (الأصل) والإنتاج الفلسفي الإسلامي (الفرع)؟ وما هو موقف ابن تيمية من الفلسفة اليونانية؟ ولماذا كان ابن تيمية حاداً في رفضه للمنطق والفلسفة اليونانية؟ وما هى الأسباب الداعية لاتخاذ ابن تيمية موقفاً حاداً من فلاسفة الإسلام في كتبه؟ وماهي الأسباب التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أسهمت في تشكيل موقف ابن تيمية من الفلسفة؟

وللإجابة على التساؤلات السابقة يمكن عرض موقف ابن تيمية من خلال نصوصه، ثم نعرض محاكمة ابن تيمية للفلسفة على الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي في تلك الفترة لعلنا أن نكتشف حدود العلاقة بين نص ابن تيمية وحركة التاريخ في تلك الفترة، ودور التاريخ في تشكيل نصه، وتشكيل موقفه إزاء القضية موضوع البحث قبولاً ورفضاً، تسامحاً وعنفاً.

وحين نُعرف ـ بداية ـ عنوان البحث اصطلاحياً فإن معنى المحاكمة مشتق لغوياً من مادة (حكم) وجاء فيها أن: "حكمت الرجل تحكيماً، إذا منعته مما أراد، ويقال أيضاً "حكمت في مالي، إذ جعلت إليه الحكم فيه، فاحتكم عليَّ في ذلك، واحتكموا إلى الحاكم وتحاكموا، والمحاكمة هى المخاصمة إلى الحاكم، وحكم بمعنى: الحكم والعلم والفقه بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم، ويروى أن من الشعر لحكمه، وهو معنى الحكم، مصدر قولك حكم بينهم أي قضى وحكم له وحكم عليه، وفي الحديث: وبك حَاكمت، أي رفعت الحكم إليك، ولا حكم إلا لك، وقيل: بل خاصمت في طلب الحكم، والمحاكمة المخاصمة إلى الحاكم"[1]، ومن ثم فإن معنى المحاكمة

---

(1) ابن منظور لسان العرب ، مادة حكم ، نسخة الكترونية ، موقع الباحث العربى.

هـي المخاصـمة، والحكـم في شـيء أي القضـاء فيـه، وهـو المعنـى الاصـطلاحي اللغوي، وهـو مـرتبط بـالمعنى القـانوني، فحكم في شـيء أي قضى فيه بحكم.

والفلسفة موضوع المحاكمة في هذا البحث، ليست هي ما يسمى بعلـم الكـلام، ولا التصـوف الإسـلامي باعتبـار أننـا نضـع قضـايا هـذه العلـوم ضـمن نطـاق الفلسـفة الإسـلامية، ولكـن الفلسـفة موضـوع المحاكمـة والمخاصـمة هـى الفلسـفة بـالمعنى اليونـاني القـديم (المشـائي)، وامتـداد هـذه الفلسفة علـى يـد مجموعـة مـن الفلاسـفة المسـلمين ظهـروا في المشرق والمغـرب العربـي معـاً مـن أمثـال (الكنـدي، والفـارابي، وابـن سـينا، والغزالـي، وابـن طفيـل، وابـن رشـد وغيرهـم) فتراث هؤلاء الفلاسفة بأصولهم اليونانية هو موضع المحاكمة التي دشنها ابن تيمية لهم في كتاباته.

أولاً: في البدء .. هل تنمو الفلسفة في أرض الدين؟

انتقلت كتب الفلسفة اليونانية إلى ثقافتنا على يد المأمون (ت٢١٨هـ) الذي رغب في ترجمة تراث اليونان إلى ثقافتنا، ورغم تضارب الروايات في هذا الشأن، فيظل للمأمون اليد الطولى في هذا الشأن، وهو الخليفة الذي أرسى دعائم الانفتاح على ثقافات الآخر، وهو من أحيى هؤلاء الأموات من جديد، وكان لنقل الفلسفة والمنطق دورهما البارز في تطور فنون الجدل خاصة عند المعتزلة، ولكن منذ أن انتقلت الفلسفة اليونانية إلى ثقافتنا، وكان هناك تيار رئيسي من الرفض والنقد والتحذير من أثر هذه الفلسفة على الدين.

ومن أوائل من حذر من الفلسفة الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) والذي نقل عنه قول بأنه "ماجهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو، وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن، ونفى الرؤية، وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها من المعاني والبيان والبديع الجامع لجميع ذلك في لسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيها على لسان اليونان ومنطق أرسطوطاليس، الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن، ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح"[1] فالواضح أن الإمام الشافعي يعي ضرورة تمايز الحضارة الإسلامية دين ولغة وثقافة عن الحضارة اليونانية، ومن ثم كشف عن الخلل الواضح في تأثر العرب

---

(1) السيوطى، صوت المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، تحقيق على سامى النشار ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٥.

والمسلمين بلسان اليونان، ومنطق اليونان في قراءتهم للقران والسنة، ولذا فقد نبع أول تحذير من الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو من الفقهاء أولاً.

وإذا كانت الفلسفة قد انتقلت إلى العالم الإسلامي في فترة اتسمت بالتسامح، والانفتاح على ثقافة الآخرين فإنه "في فترات التشدد كانت هناك خشية من العمل بالفلسفة، ومن تعلمها، فكلما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين، كان هناك عدم الثقة لدى البيئات الدينية في شرق الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف، وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة في عهد المتوكل"[(١)].

فالكندي (ت٢٥٢هـ) أول فيلسوف عربي كان يخشى من سطوة رجال الدين وفقهاء أهل السنة، وموقفهم الحاد في محاربة الفلسفة، ولذا حاول أن يقدم تبريراً لمشروعية الفلسفة (في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، وذلك من منطلق الأرضية الدينية الإسلامية، وهنا نتساءل :لماذا ألح فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي وانتهاء ببيان ابن رشد حول مشروعية الفلسفة من الناحية الدينية في رسالته (فصل المقال)؟ هل فقط لأنها نمط جديد من المعرفة ينبغي الترويج له من أرض يحكمها الدين أم لأن التربة الدينية كانت رافضة لهذا النمط من الفلسفة؟ وهل نجحت محاولات فلاسفة الإسلام في تبرير مشروعية الفلسفة في ترسيخ وجودها في ثقافتنا الإسلامية؟

---

(1) جولدتسيهر، موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل، ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، ط٤، ١٩٨٠، ص ١٢٥.

ويبرر الكندي مشروعية تعلم الفلسفة بأنها علم الحق الأول، وعلم الربوبية، ولذلك "ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية (...) وينبغي الانستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله، ولا بالآتى به"[1] فيطالبنا الكندي بضرورة الانفتاح على الأمم المباينة لنا لنتعلم منها الفلسفة كطريق للحق، حتى لو كان هذا الآخر مغايراً لنا في الجنس والملة.

وحين يدعو الفلاسفة إلى اتخاذ الفلسفة كوسيلة أو طريق للبحث عن الحقيقة، فإنهم يقدمون طريقاً للحقيقة موازياً لطريق الدين، وهو ما لم يكن يُرضي الفقهاء، لأنه طريق من خارج الدين، ولهذا بدت ضغوط الفقهاء موجهه لخطاب الكندي الفلسفي أحياناً، فنجده يهاجم الفقهاء ويعتبرهم أهل غربة عن الحق لأنهم حين يهاجمون الفلسفة فإنما يفعلون ذلك "ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تاجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، ومن تاجَر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً"[2].

---

(1) الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠، ص ١٠٢- ١٠٣.

(2) الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص١٠٤.

وقد أُقصي الكندي عن عمله في قصر الخلافة العباسي كطبيب، وعن عمله في ديوان الخراج كذلك حين تولى المتوكل (ت٢٤٧هـ) الحكم، ورسَم مذهب أهل السنة مذهباً رسمياً بديلاً عن مذهب المعتزلة الذي ساد منذ عهد المأمون حتى نهاية عهد الواثق، وهي الفترة التي كتب فيها الكندي معظم مؤلفاته، وكان يسود فيها التسامح مع الفلسفة، وبعد ترسيم مذهب أهل السنة حرقت معظم أعمال المعتزلة، وعاد الهجوم على الفلسفة من جديد، وكان اقتناء كتب الفلسفة يؤدي إلى اتهام صاحبها بميله إلى الزندقة، "ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب، ويذكر بين الأشياء التي تُخفى بعناية عن عيون الناس جانب"الشراب المكروه"،"الكتاب المتهم"وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة(٢٧٧هـ)أن يقسموا بأنهم لم يشتغلوا بانتساخ أي كتاب في الفلسفة"[1].

وحمل لواء الفلسفة بعد ذلك أعلام من أمثال الفارابي (ت٣٣٩هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، وإخوان الصفا، وقد حاول بعضهم، وخاصة الفارابي أن يوفق بين الدين والفلسفة عبر نظرية النبوة، وأن يُوحد بين النبي والفيلسوف باعتبار أن مصدر المعرفة واحد لديهما، وهو العقل الفعال، وكان ازدهار فلسفة ابن سينا، وإخوان الصفا مرتبط بتطورالفكرالشيعي الذي يسعى دوماً إلى تقديم تأويل رمزى للعقيدة الإسلامية، وكانت الفلسفة إحدى وسائلهم في تحقيق هذا الهدف.

وعلى الرغم من هجوم الفقهاء ورجال الدين على الفلسفة فإن أهم ضربة وجهت للفلسفة هي ما وجهه الغزالي (ت٥٠٥ هـ) إليها،لأنها جاءت من قبل عالم مَارس الفلسفة، وخبر أرضها إلا أنه

---

(1) جولدتسيهر، موقف أهل السنة ص ١٣٥.

حين مر بأزمة روحية عميقة تكافئت فيها الأدلة لديه، تحول على إثرها إلى التصوف، ووجه ضربات قاصمة إلى الفلسفة، وسمعتها في العالم الإسلامي، بحيث أصبحت كتب الغزالي في هذا الشأن هي المرجع لكل من يريد أن يهاجم الفلسفة، وأصبح موقفه منها هو نقطة مفصلية في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

ورأى الغزالي أن مصدر كفر الفلاسفة المسلمين تأثرهم بالفلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، واتباعهم لكلامهم رغم مخالفته للشريعة الإسلامية، وذلك من منطلق إيمان هؤلاء الفلاسفة أن هؤلاء هم الفضلاء فيقول بأن الفلاسفة المسلمين "تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلكهم، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ظناً إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال"[1].

وكان غرض الغزالي من مهاجمة الفلسفة والفلاسفة تشويه صورتها، وتنبيه من حَسُن اعتقاده بالفلسفة والفلاسفة بضرورة الابتعاد عنهم فيقول"ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية خالية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه"[2].

وعلى الرغم من توظيف الغزالي للعقل في الرد على الفلاسفة، فإنه لم يكتف بذلك، ولكنه وظف سلطة الفقه في إقامة حكم التكفير

---

(1) الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٧٤.

(2) المرجع نفسه ص ٨٤.

عليهم حيث أبان في مقدمة "التهافت" عن تناقض الفلاسفة في عشرين مسألة، ولكنه ختم الكتابة بالقول "إن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا : تكفيرهم لابد منه في ثلاث مسائل: إحداها: مسألة قدم العالم، وقولهم إن الجواهر كلها قديمة، والثانية : قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها، فهذه المسائل لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها يعتقد كذب الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من المسلمين"[1].

ويعاود الغزالي في كتابه"المنقذ من الضلال" التأكيد على كفر الفلاسفة اليونان والمسلمين معاً فيقول "رد أرسطوطاليس على أفلاطون، وسقراط، ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ منهم جميعاً، إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعهم بقايا لم يوفق في النزوع عنها، فوجب تكفيرهم، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهما ليس يخلو عنه تخبيط وتخليط"[2] فالغزالي يكفر الفلاسفة، ويرى أنه بعد إطلاعه على علومهم وجد فيها الكثير من الخداع والتلبيس والتخييل، ووجد أنه على كثرة أصنافهم "يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين

---

(1) الغزالي. المنقذ في الضلال، تحقيق عبد الحليد محمو.. ..ار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨ ص ٣٥٥-٣٥٦ وأيضاً تهافت الفلاسفة ص ٣٤٢.

(2) المرجع نفسه ص ٣٤٩.

الأواخر منهم والأوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق. والقرب منه"[1] وجعلت تلك الضربة القاصمة للغزالي الفلسفة سيئة السمعة في عالمنا الإسلامي منذ تاريخه.

ورغم الجهود التي بذلها البعض فيما بعد للحديث عن مشروعية الفلسفة فإن هذه المحاولات رغم أهميتها البالغة لم تستطع أن تمحو ما فعله الغزالي بوضعية الفلسفة داخل الحقل الثقافي الإسلامي، فنجد محاولة ابن طفيل (ت٥٨١هـ) في رسالته "حي بن يقظان" للتوفيق بين الدين والفلسفة، وبيان مدى أهمية الفلسفة فيقول"على لسان" حي "إنه تصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم، تهالكوا على جمع حطام الدنيا، وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجح فيهم الموعظة، ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً، وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها، ولا حظ لهم منها"[2].

وقد اكتشف حي بن يقظان ـ الذي يرمز للفلسفة ـ أنه أخطأ حين حاول أن يكشف لهم عن رؤيته الفلسفية، ولذلك نجد "حياً" ينصح من يؤمنون بظاهر الرسالة المحمدية أن يظلوا على إيمانهم بالظاهر، وقد أوصى هؤلاء الناس "بأن يظلوا على التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، وترك محدثات الأمور"[3] وانتهى ابن طفيل إلى القول

---

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٣٤٢.

(2) ابن طفيل، قصة حي بن يقظان، تحقيق عبد الحليم محمود، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٠١.

(3) ابن طفيل. قصة حي بن يقظان ص ٢٠٣.

بخصوصية الفلسفة وأنها تهم الخاصة فقط دون غيرهم "كما أن مخاطبة العوام بطريقة المكاشفة لا يمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ الجمهور في الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له، ولا يتعدى على سواه فيما اختص به"[1] ومن ثم فإن ضغط الفقهاء على الفلاسفة جعلت بعضهم يتحدث عن الفلسفة على أنها المضنون بها على غير أهلها، وأنها تخص أهلها فقط، وانتهى الأمر بفلاسفة المغرب إلى القول بالفصل بين الدين والفلسفة أثناء محاولتهم للتوفيق بينهم.

وانطلق خطاب ابن رشد (ت٥٩٥هـ) من الرد على ضربة الغزالي القاصمة للفلسفة، بل إن ابن رشد في معظم خطابه الفلسفي كان مسكوناً بهاجس الرد على الغزالي سواء بطريقة مباشرة كما في "التهافت" أو بطريقة غير مباشرة كما في "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وما يهمنا في خطاب ابن رشد هو ماجاء في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" من بيان مدى مشروعية الفلسفة من وجهة نظر الدين، وكأن جهود الفلاسفة السابقين لم تأت بأي نتيجة، فما كتبه الكندي في القرن الثالث في "رسالته إلى المعتصم بالله" يعاود ابن رشد ليكتبه مرة ثانية في رسالته "فصل المقال"، وهو مايكشف عن أن الزمن العربي جامد وثابت إزاء رفضه للفلسفة، وأن هناك عدم قبول للفلسفة وفقاً للنموذج المشائي اليوناني في التربة الدينية الإسلامية، وأن هناك غربة لمن يروجون لها في الثقافة الإسلامية، لأن هؤلاء الفلاسفة حين يوفقون بين الفلسفة والدين، أو يبحثون عن مشروعية الفلسفة من

---

(1) المرجع نفسه ص ٢٠٢.

الوجهة الدينية، فهذه علامة واضحة على عدم قبول رجال الدين لها في الحضارة الإسلامية، وبصفة خاصة لدى أهل السنة وأعلام السلف.

وتحت ضغوط الفقهاء ورجال الدين، عاد ابن رشد يسأل ثانية: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به على جهة الندب والوجوب؟ فيقول: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من وجهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها فذلك بَين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝) (الحشر: ٢) (أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ) (الأعراف: ١٨٥)"[1].

ويرى ابن رشد أنه قد تقرر أن القياس العقلي مباح من جهة الشرع، ولهذا علينا أن نستعين في ذلك بمن سبقنا، وهم اليونان فيقول "ويجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء كان ذلك الغير مشارك لنا في الملة، أو غير مشاركاً، فإن الآلة التي تصح بها التزكية لا يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير المشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمور المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص، فينبغي أن

---

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢، ص ٢٢ - ٢٣.

نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان صواباً قبلناه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبنها عنه"[1] وهنا نرى منطق التسامح والانفتاح سائداً في نص ابن رشد في ضرورة الانفتاح على الآخر والتعلم منه.

وإذا كان الكندي يهاجم رجال الدين نتيجة لهجومهم على الفلسفة فإن ابن رشد يعاود الرد على الفقهاء مدافعاً عن الفلسفة فيقول: "إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة لمن هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا فماتوا، فإن الموت بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري"[2].

وينتهي ابن رشد في محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة إلى بيان انفصال الدين عن الفلسفة، وأن أهل البرهان لا ينبغي أن يذيعوا هذا النمط من المعرفة القاصر على الفلاسفة على من ليسوا أهلاً له، و ينتهي الفكر الفلسفي في المغرب إلى تكريس فكرة الفصل بين الدين والفلسفة، واقتصار الفلسفة على أهلها فقط، وانتهى الأمر بمحنة ابن رشد على يد الفقهاء واتهامه بالكفر والزندقة، وحرق معظم كتبه، وهذا ما يكشف عن حجم الصراع بين الفلاسفة والفقهاء في الحضارة الإسلامية، وعدم قدرة الفلاسفة على تجذير ممارستهم الفلسفية داخل التربة الإسلامية لأهل السنة.

وقد ازداد اضطهاد الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية في أثناء فترة ابن رشد ومابعدها، فيقول جورج طرابيشي إن محاكم

---

(1) المرجع نفسه ص ٢٦.

(2) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ص ٣٠.

التفتيش، ومحارق حقيقية قد أقيمت للفلاسفة وكتبهم، فقد جاء في أخبار سنة (٥٥٥هـ) في "الكامل" لابن الأثير أنه لما تولى المستجد الخلافة، ورغب في القضاء على ما كان في الإدارة من سوء فساد قبض على أحد من القضاة، وكان (بئس الحاكم) فأمر بأمواله فأخذت، ويكتبه فأحرقت منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة، فكان فيها كتاب "الشفاء" لابن سينا وكتاب "إخوان الصفا" وما يشاكلها، وعندما تعرض المتصوف الحنبلي الكبير عبد القادر الجيلاني للاضطهاد في عهد وزارة ابن يونس داهمت دار حفيده عبد السلام بن عبد الوهاب المتوفى (٦١١هـ) وكان خصماً للفقيه - ابن الجوزي - وفتشت كتبه، ووجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب في السحر، وأمر بإحراق كتبة"[1].

وفي مطلع القرن السابع كانت الفتوى الشهيرة لابن الصلاح الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ)، وكان تلميذاً لكمال الدين بن يونس الموصلي، ولم يستسغ علم المنطق، ولا استطاع هذا العلم أن ينفذ إلى عقله، فلم يسع كمال الدين بن يونس إلا أن يقول له: يا فقيه المصلحة عندي أن تترك هذا الفن، لأن الناس يعتقدون فيك خيراً، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد رأيهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء فقبل الشهرزوري نصيحة الأستاذ، وترك الاشتغال بالمنطق، غير أنه لم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم حتى صار خصماً لدوداً له باسم الدين، وأفتى الشهرزوري فتوى حرم فيها المنطق على المسلمين"[2].

---

(1) جولدتسيهر، موقف أهل السنة ص ٣٦، وأيضاً جورج طرابيشى، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقى، بيروت، ط١ ١٩٩٨، ص ٩٦.

(2) عبد اللطيف حمزة، الحركات الفكرية في مصر في العصرين الأيوبى والمملوكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٦، ص ٣٣٥.

وحين سُئل ابن الصلاح عن مدى مشروعية الاشتغال بالفلسفة والمنطق من الناحية الفقهية كانت إجابته قاطعة بأن "الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأي فن أخزى من فن يعمي عن نبوة محمد ﷺ. وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وسادتها"[١] وهنا نلاحظ أن الشهزوروي يجمل في كلامه هذا موقف جل أعلام السلف والفقهاء في الأمة الإسلامية، بما يؤكد أن هذا كان تياراً عاماً في الحضارة الإسلامية إزاء الفلسفة.

وحين سئل ابن الصلاح عن مدى شرعية الاشتغال بكتب ابن سينا، وأن يطالعوا في كتبه، وهل يجوز أن يعتقدوا أنه كان من العلماء أم لا ؟ أجاب: لا يجوز لهم ذلك، ومن فعل ذلك فقد غرر بدينه، وتعرض للفتنة العظمى، ولم يكن من العلماء بل كان شيطاناً من شياطين الإنس"[٢] و هكذا بدت الفلسفة من وجهة نظر بعض الفقهاء من عمل الشياطين الذين يفسدون على الناس دينهم، والواقع "أن فتوى ابن الصلاح ليست إلا تعبيراً عن الرأي السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الإسلامي في ذلك العصر"[٣].

---

(1) ابن الصلاح الشهرزوري، فتاوى ابن الصلاح رقم (٥٥)، تحقيق سعيد بن محمد السنارى، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٩٥-٩٦.

(2) المرجع نفسه ص ٩٤.

(3) جولدتسيهر ، موقف أهل السنة ص ١٥٨-١٥٩.

مما سبق نلاحظ أن ازدهار الفلسفة في الحضارة العربية الاسلامية كان سائداً في فترات التسامح الديني، وفي مناصرة السلطة السياسية لها، فالفلسفة لاتنبت إلا في أرض التسامح، ولكن حينما يتحول التسامح إلى تعصب ورغبة في الإقصاء تتعثر الفلسفة كثيراً في أي أرض يسودها التعصب الديني، والاضطهاد السياسي، كما أن ازدهار الفلسفة في أرض التشيع قد ارتبط بتوظيف الشيعة لها في التأويل الرمزي للإسلام، ولم يكن غريباً أن تستمر الفلسفة في أرض التشيع - بعد وفاة ابن رشد - على يد محمد باقر محمد حسين استربادي (الميرداماد)، وصدر الدين الشيرازي.

وتلك المقدمة التاريخية كانت ضرورية من أجل طرح رؤية ابن تيمية، وموقفه من الفلسفة، لأن موقفه ليس بعيداً عن تلك المقدمات التاريخية فما عساه أن يكون موقف ابن تيمية من الفلسفة؟

ثانياً : الدين ... قاعدة المحاكمة

تنازع الثقافة العربية الإسلامية تياران أساسيان في مرجعية نظرتها للعالم، فهناك تيار يرى العالم والكون والأشياء وفقاً لمرجعية النص – الكتاب والسنة – وهو يمثل في ثقافتنا تيار المروى والمنقول، ذلك التيار الذي يعلى من شأن النقل على العقل، وهو تيار ينتمي إليه معظم أعلام السلف والأشاعرة، ومعظم أعلام المدارس الفقهية السنية، وهذا التيار يحدد دور العقل في حدود النص، ولا ينبغي للعقل أن يتجاوز حدود النص. والتيار الآخر هو التيار الذي يضع العقل أساساً لرؤية العالم والنص، وهو التيار العقلى الذي يعلى من شأن العقل على النص، بل يرى ضرورة تغليب العقل على النص في حالة التعارض بين العقل والنص، وإلى هذا التيار ينتمي أعلام القدرية الأوائل، والمعتزلة، وابن رشد، وهذا التيار كان محدوداً قياساً بتيار النص في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، حيث كانت الغلبة في ثقافتنا دوماً لتيار النص على تيار العقل، ولثقافة الرواية على ثقافة الدراية، وللمروي على المنقول.

ومما سبق يمكن القول أن نصوص ابن تيمية ترسي في رؤيتها للعالم والكون والثقافة ضرورة تغليب النص على العقل، فالإسلام في نص ابن تيمية دين مُكتف بذاته، وليس بحاجة إلى أي نظرية أو ثقافة أجنبية خارجه عنه، ومن هذا المنطلق كان يدحض كل الأفكار والنظريات بناء على تأسيس رؤيته في أن "كل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من الكتاب وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة، والإنسان في نظره مع نفسه، ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم، فإن الشريعة مثل سفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق"[١].

---

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام السعودية ١٩٧٩، جـ١، ص ٢٣٤.

فالدين هو قاعدة الانطلاق الأساسية في فكر ابن تيمية، ولذا فإن العلم الحقيقي عنده هو العلم الديني الذي ينطلق منه كل تفكير في المجالات المختلفة كالعقيدة والفقه والتفسير وبات "أن ابن تيمية الحنبلي لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبي، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع، وإما ألا يكون علماً مطلقاً، وإن سمى بهذا الاسم"[1].

وحين نسأل: أي مذهب للدين يدعو إليه ابن تيمية، ويتخذه كأساس لرؤية العالم؟ يرى ابن تيمية أن المذهب السلفي وحده هو الذي يملك الحق، فيقول "إن طرق السلف والأئمة والموافقة للطرق التي دل القرآن عليها، وأرشد إليها هي أكمل الطرق وأصحها، وأكثر الناس صواباً في العقليات أقربهم إليهم، كما أن أكثرهم صواباً في السمعيات أقربهم إليهم، إذ العقل الصريح لا يخالف السمع الصحيح بل يصدقه ويوافقه"[2].

وبدا أن الاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله هي أساس كل فكر ابن تيمية فيقول "إذا كان الإنسان في مقام الدعوى لغيره، والبيان له فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنة، ويدعو إلى ذلك، ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقيسة العقلية، والأمثال المضروبة فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة"[3].

ومن ثم بدت الشريعة ـ ممثلة في الكتاب والسنة ـ أساس رؤية العالم عند ابن تيمية "وأن الشريعة شاملة، وليس هناك مجال في

---

(1) جولدتسيهر، موقف أهل السنة ، ص ١٢٧.

(2) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٥٥.

(3) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ، ص ٢٩.

الحياة الفردية أو الجماعية، الروحية أو المادية، إلا وقد وضعت له حلاً يتميز بالمنطق والعدل والخير، وهي بيان كامل عن الأحكام الربانية في مبادئها العامة، وفي تطبيقاتها الفرعية (أصول وفروع) في معناها العميق، وفي معناها الحرفى، والشريعة مقبولة عقلاً فلا يستساغ للوحي والعقل أن يتعارضا، والنقل الصحيح والعقل الصريح مظهران لحقيقة واحدة"[1]،

وقد أعلى ابن تيمية في مؤلفاته من دور النص على حساب الشرع، باعتبار أن الإسلام كدين جاء كاملاً مكتفياً بذاته فيقول "إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل"[2] ونادى ابن تيمية بضرورة عدم تقديم العقل على النص، وامتناع تقديم المعارض العقلي على نصوص الأنبياء، لأن تقديم المعارض العقلي ناقضة للنصوص "بل يصير ذلك قدحاً في الرسول، وقدحاً في الاستدلال بكلامه، وصار هو بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفع مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء"[3].

ونتيجة لإعلاء ابن تيمية لدور الشرع على العقل، فإننا نجده يحجم دور العقل، بل يشكك فيه أحياناً فيقول"إن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صنعة لم تكن له، ولا مقيداً له صفة

---

(1) هنرى لاووست ، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع ترجمة محمد عبد العظيم على، تقديم محمد مصطفى حلمى، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٩٧، جـ١ /٣٦ ص ١٧.

(2) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ، ص ١٨٣.

(3) المرجع نفسه جـ ١ ، ص ٣٠.

الكمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه، كما أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع، ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تُحصر"[١].

وانتقد ابن تيمية أصحاب المدارس العقلية الذين يعلون من قيمة العقل على السمع، ويرى أن "القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين فيما يسمونه عقليات كل منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل، أو بنظره، فهم أكثر الناس اختلافاً وتفرقاً لكونهم أبعد عن السنة"[٢]، ومن ثم يرى ابن تيمية أن القرآن والسنة هما مناط الوحدة والاتحاد بين المسلمين، وأن في تقديم العقل على الشرع مناط للاختلاف والتشرذم، فالعودة إلى الشرع هو أداة توحيد الأمة في تلك اللحظة التاريخية التي يعيش فيها ابن تيمية.

ولا شك أن دعوة ابن تيمية إلى تقديم الشرع على العقل، وإلى الاعتماد على الكتاب والسنة وحدهما، يعود إلى الانتماء الحنبلي لابن تيمية فيقول هنري لاووست "كان للمذهب الحنبلي الذي هو ثمرة أحمد بن حنبل وأتباعه عظيم الأثر في تشكيل فكر ابن تيمية المذهبي، إذ يرجع إليه الفضل في اعتقاده الراسخ بتفوق النص على العقل، وفي تقرير التزام كل مسلم بألا يكون له معلم غير الكتاب"[٣] فالمبادئ العامة الحاكمة في فكر ابن تيمية هي مبادىء المذهب السلفي وفقاً للتيار الحنبلي.

---

(1) المرجع نفسه جـ ١، ص ٨٨-٨٩.

(2) المرجع نفسه جـ ١، ص ١٥٧.

(3) هنرى لاووست، المرجع السابق جـ ١، ص ٢١٣.

ولأن الإسلام دين مكتف بذاته، وكامل ليس بذي حاجة إلى آخر أصبحت أمة الإسلام هي أعظم الأمم، وأكثر تفوقاً على الأمم، وبتلك النظرة الاستعلائية المتعالية، كان ابن تيمية يقول "إن عقل المسلمين أكمل عقل، وكتابهم أقوم قيلاً، وأحسن حديثاً، ولغتهم أوسع"[١] وانتهى الأمر إلى القول بأن من لم يتبع محمداً ﷺ لم يكن مسلماً بل كافراً، ولا ينفعه بعد أن بلغه دعوته التمسك بما يخالف ما أمر به، فإن ذلك لا يقبل منه"[٢] ومن قاعدة الالتزام بالنص يمكن أن نعرض لأسس محاكمة الفلسفة في فكر ابن تيمية.

---

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون ص ٩٨.

(2) بن تيمية، الرسالة الصفدية، قاعدة في تحقيق الرسالة وابطال أهل الزيغ والضلالة، تحقيق محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ٣٩٢.

ثالثاً : محاكمة الأصل ... من نقض منطق اليونان إلى تكفير فلسفتهم

أ- نقض المنطق: بدأ ابن تيمية محاكمته للفلسفة اليونانية بنقض آلة هذه الفلسفة وهو المنطق اليوناني، وقد عالج موقفه من المنطق في العديد من مؤلفاته، وصوب ابن تيمية ضرباته المتوالية في نقض المنطق اليوناني كآلة للتفكير كان لها دور بارز في الثقافة الإسلامية، ولا شك أن نقض ابن تيمية للمنطق هو جزء من موقفه العام من الفكر والفلسفة اليونانية، ويسبق موقف ابن تيمية من المنطق حالة الخلاف الحادة في الثقافة الإسلامية حول مدى مشروعية تعلم المنطق من عدمه. فمنذ ترجمة المنطق إلى اللغة العربية، كان هناك مقاومة قوية له في أوساط فقهاء السنة، حيث ذهب الشافعى إلى "أنه من أراد تخريج القرآن والسنة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشارع البتة، فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نسب إلى البدعة، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن فإنه سبب لإحداث الابتداع، ومخالفة السنة، ومخالفة غرض الشارع"[(١)] ولم يكن رفض الشافعي للمنطق الأرسطاليسى سلبياً فحسب، فاقتصر على عدم التأثر بالمنطق الأرسطاليسى، بل كان فيه ناحية إيجابية هي مهاجمة المنطق الأرسطاليسى مهاجمة شديدة تصل إلى حد التحريم، وقد علل الهجوم بعلل مختلفة أهمها استناد المنطق الأرسطاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية[(٢)].

---

(1) السيوطي، صون المنطق ص ٥٧.

(2) على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٨ ص ٦٥

وعلى الرغم من هجوم الفقهاء على منطق أرسطو فإن ذلك لم يمنع فلاسفة الإسلام من الدعوة إلى تعلمه، والكتاب فيه ابتداء من الكندي حتى ابن رشد، وكان الفارابي يدافع عن ضرورة تعلم المنطق، ويرد على هؤلاء الذين يقولون أن المنطق لا فائدة منه ولا حاجة إليه بأن إدعاءهم هذا ينطبق على النحو، والعروض، ويرى الفارابى "أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي شأنها أن تُقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق، وتحوطه من الزلل والخطأ والغلط في المعقولات"(١) .

وقد أثمرت دعوة الفلاسفة إلى تعلم المنطق، وتداوله بين الخاصة إلى انتشار تأثيرالمنطق على علم أصول الفقه، وإلى توظيف بعض الفقهاء له في تأسيس رؤيتهم الخاصة في بناء علم أصول الفقه، وكان ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) أبرز الذين وظفوا المنطق في العلوم الإسلامية بعامة، وعلم أصول الفقه بخاصة، ويؤكد على أهمية المنطق فيقول "إن علوم الأوائل هي: الفلسفة، وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطوطاليس، ومن قفا قفوهم، وهذا علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه جواهر وأعراض، والوقوف على البرهان لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس برهاناً، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها"(٢) ولم تكن دعوة ابن

---

(1) الفارابى، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان بن أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، ص ٧٩

(2) ابن حزم، رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١٩٨١ جـ ٣ ، ص ١٣٣.

حزم لاستخدام المنطق قاصرة على الجانب الفكري، ولكن كانت شاملة لتوظيفه اياه في الجانب الشرعي، ويشيد بالمنطق في مقدمة كتابه "التقريب لحد المنطق" ويرى أن منفعة المنطق "ليست في علم واحد بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها، وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عباداتها وتتفق معانيها، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بَعد عن الفهم، وعن ربه تعالى، وعن النبي ﷺ ولم يجز أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام"[1] وقد استعاض ابن حزم بالمنطق الأرسطي بديلاً عن القياس الأصولي في علم أصول الفقه، وينبغي أن نعي أن توظيف المنطق في علم الأصول وغيره من العلوم الشرعية عند ابن حزم يهدف إلى خدمة الدين الإسلامي باعتبار المنطق أداة لإنتاج المعرفة، ولم ينظر ابن حزم إلى أي مثالب للمنطق في السياق التداولي للثقافة الإسلامية.

ورغم تكفير الغزالي للفلاسفة في الإلهيات فإنه كان ينظر إلى المنطق كآلة حيادية لإنتاج المعرفة فيقول "وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء فيها بالدين، بل هو النظر في طرق الأدلة، والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه"[2] ورغم تبرير الغزالي لمشروعية المنطق إلا أنه حين يؤلف في المنطق كُتباً فإنه يسميها بأسماء مغايرة للمنطق "ويعنون

---

(1) ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، رسائل ابن حزم ، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،ط١ ١٩٨٣. جـ ٤ ، ص ١٠٢.

(2) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٥٢.

كتبه بألفاظ يألفها الفقهاء، ويعتادها علماء زمانه مثل (معيار العلم) و(القسطاس المستقيم)، وما فعل هذا كله إلا حذراً من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب، وغير المألوف من الامتحان والامتهان"[1].

ولأن الغزالي قد نظر إلى المنطق باعتباره آلة حيادية لإنتاج المعرفة فقد نقله إلى علم الأصول "فيرى في مقدمة (المستصفى): أن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً، كما يقول في (القسطاس المستقيم) : لا أدعى أني أزن بها (قوانين المنطق) المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية، والفقهية، والكلامية، وكل علم حقيقي غير وضعي، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا، وهو القسطاس المستقيم"[2].

وإذا كان بعض الأعلام كابن حزم والغزالي وغيرهم قد أباحوا استخدام المنطق في مباحث الأحكام الشرعية، فإن الشهرزوري يقول بخلاف ذلك، وأن "استعمال المصطلحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية – والحمد لله – افتقار إلى المنطق أصلاً، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم، وأن يعرض من ظهر منه اعتقاد وعقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مُدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها، والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله"[3].

---

(1) جولدتسيهر ، موقف أهل السنة ص ١٥٤.

(2) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٣٨.

(3) الشهرزوري ، الفتاوى ص ٩٦-٩٧.

ويبدأ موقف ابن تيمية من نقض المنطق بما انتهى إليه الغزالي، فينتقد كلام الغزالي السالف في (المستصفى) و(معيار العلم) و(القسطاس المستقيم) و(محك النظر) فيذهب إلى "أن الغزالي هو أول من خلط منطقهم بعلوم المسلمين، ويرى أن الغزالي أتى بخلطه المنطق بأصول الفقه بدعة عظم شؤمها على المتفقهة حتى كثر فيهم بعد ذلك المتفلسفة"[1].

ويَحمل ابن تيمية حملاً شديداً على ما تردد في كتب الغزالي حول المنطق فيقول أن من ذهب إلى "أن المنطق فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه، فهذا تَقول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد، ومشتمل على أمور فاسدة، ودعاوى باطلة كثيرة، بل وأن الواقع قديماً وحديثاً أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به، ويناظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، وكثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه"[2] وبدا أن كثيراً مما جاء به المنطق الأرسطي "في مواضع كثيرة هولحم جمل غث على رأس جبل وعر: لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل"[3].

ويشير ابن تيمية إلى أن هناك العديد من أئمة الشافعية مثل (الشهرزوري) أفتوا بتحريمه، وعقوبة من يمارسه أو يدعو إلى تعليمه، ويستمر ابن تيمية في نهج التنفير منه، ورفضه وفقاً للشرع، فيقول: "إن كتب المنطق تلك لا تشتمل على ما يُؤمر به شرعاً، وإن كان قد أدى اجتهاد بعض الناس على أنه فرض كفاية، وقال بعض الناس: إن العلوم لا تَقوم إلا به، كما ذكر أبو حامد فهذا غلط عظيم عقلاً

---

(1) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٣٣.

(2) ابن تيمية، الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاصم العاصمى النجدى، مكتبة ابن تيمية القاهرة، بدون تاريخ جـ ٩، ص ٥-٦.

(3) ابن تيمية، نقض المنطق ص ١٥٥.

وشرعاً، أما عقلاً فإن جميع بني آدم من جميع أصناف المتكلمين في العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني، وأما شرعاً فإنه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على أهل العلم والإيمان"[١].

ويؤسس ابن تيمية نقضه للمنطق على مجموعة من النقاط الهامة، أهمها: أن المنطق اليوناني هو صنيعة البيئة اليونانية، و نتاج الثقافة اليونانية، ومن ثم فهو يخص تلك البيئة فيقول :"إن صناعة المنطق وضعها معلمهم الأول أرسطو صاحب التعاليم التي لمبتدعة الصابئة يزن بها ما كان هو وأمثاله يتكلمون فيها من حكمتهم، وفلسفتهم"[٢] ويبني ابن تيمية على مسألة خصوصية المنطق في بيئته وثقافته مسألة خصوصية لغة ومصطلحات المنطق أيضاً فيقول "إن القياس المطلق يسمونه (أنولوطيقا الأولى)، والبرهاني ويسمونه (أنالوطيقا الثانية)، والجدل يسمونه (طوبيقا)، والخطابي يسمونه (ريطوريقا)، والسفسطه يسمونه (سوفسطيقا). وهذه عبارات يونانية، فإذا تكلمت بها العرب فإنها تعربها وتقربها إلى لغاتها كسائر ما تكلمت به العرب من الألفاظ المعجمة، فلهذا تجد ألفاظها مختلفة، وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع، وعامة الأمم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم"[٣] ومن ثم فلا حاجة للعرب إلى هذه اللغة لأن لغتهم هي أشرف اللغات، والجامعة لكل مراتب البيان، المبينة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف[٤].

(1) ابن تيمية، الفتاوى جـ ٩ ، ص ٢٦٩.
(2) ابن تيمية، نقض المنطق ص ٧١ ، وأيضاً الفتاوى جـ ٩ ، ص ٢٦.
(3) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبى، إدارة ترجمان السنة، بباكستان، ١٩٧٦ ص ٢١ وأيضاً الفتاوى جـ ٩ ص ١٧١.
(4) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص١٧٧-١٧٨ ،وأيضاً الفتاوى جـ٩ص ١٧١

وبسبب اختلاف اللغة العربية عن اللغة اليونانية رأى ابن تيمية أن المنطق يؤدي إلى إفساد المنطق العقلي واللساني عند المسلمين فيقول "ما زال نظار المسلمين يعيبون طريق أهل المنطق، ويعيبون ما فيها من الغي واللكنة، وقصور العقل، وعجز المنطق، ويرون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم لا مع من يوالونه، ولا مع من يعادونه"[١] والملاحظ أن ابن تيمية يتخذ من رغبته في الحفاظ على صفاء اللغة العربية وسيلة للهجوم على المنطق، رغم أن اللسان العربي دخلته العديد من الألفظ الأعجمية حتى في القرآن نفسه، ولم يكن هناك من يتكلم عن فساد اللسان.

ومن جانب آخر يسخر ابن تيمية من هؤلاء الذين يدعون أن المنطق فرض كفاية، ويرى أن هؤلاء جهال وذلك لأن "أفضل هذه الأمة، وهم الصحابة والتابعون عرفوا ما يجب عليهم، وكمل علمهم، وإيمانهم قبل أن يُعرف منطق اليونان، فكيف يقال :إنه لا يوثق بعلم إن لم يوزن به أو يقال إن نظر بني آدم في الغالب لا يستقيم إلا به"[٢]، ويرى ابن تيمية أن جماهير العقلاء يعرفون الحقائق بغير تعلم المنطق الأرسطي، وأنه "لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم، وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها فالأطباء والحُسَاب، والكُتاب، ونحوهم يحققون من علومهم وصناعتهم بغير صناعة المنطق، وقد صُنف في الإسلام علوم النحو، والعروض، واللغة، والفقه، وأصول الكلام، وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق"[٣].

---

(1) ابن تيمية، الفتاوى جـ ٩ ص ١٨٤ ، السيوطى ، صون المنطق ص ٢٨٦.
(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ١٧٩.
(3) ابن تيمية، الفتاوى جـ ٩ ص ٢٣.

ولا يقف ابن تيمية في حد هجوم ومحاكمته للمنطق عند هذا الحد فهو يرى أنه يشتمل على أمور فاسدة، ودعوى باطلة كثيرة، "فالمنطق مظنة التكذيب بالحق والعناد، والزندقة، والنفاق"[1] ويرى أن "الخائضين في العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس شكاً واضطراباً، وأقلهم علماً وتحقيقاً، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، كما أن إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يُطول العبارة، ويُبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً"[2] ولا شك أن هذه الاتهامات هي من قبيل التشنيع، والحمل على أصحاب دراسة المنطق، وليس له ما يبرره سوى أن معظم حملة المنطق كانوا من الفلاسفة، وهو على خلاف بَين وخصومة مع الفلسفة وأهلها، ولهذا لم يتوان ابن تيمية من الحَمل على الغزالي، والتشنيع عليه.

ووظف ابن تيمية الدليل العقلي في نقضه للمنطق ومحاكمته له، واتهامه له بأنه لا يفيد سوى الأمور الكلية الصورية في حين أن العلم يهتم بالأمور المتعينة الموجود في الواقع، فيقول "إن البرهان لا يفيد إلا العلم بقضية كلية، فالنتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا كلية، كما يقول هم بذلك، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان، وعلى هذا التقدير لا يفيد البرهان بشيء موجود، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان، وإن لم يكن في هذا علم بشيء موجود لم يكن في البرهان علم بموجود فيكون قليل المنفعة بل عديم المنفعة"[3] وهنا نجد أن ابن تيمية يرى أن المنطق الصوري يعنى "بالجانب الصوري للقياس دون الاهتمام بمادته، ولا

---

(1) المرجع نفسه جـ ٩ ، ص ٨١.

(2) المرجع نفسه جـ ٩ ، ص ٣٤.

(3) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ص ١٢٤-١٢٥.

بما فيها من صحة وفساد، ويؤكد ابن تيمية على أن المطلوب من الأدلة والبراهين أن تكون طرقاً للوصول إلى المطلوب من العلم لا أن تكون علماً بحد ذاته فقط، فإذا كان القياس صورياً أي يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علماً بحد ذاته، وهذا العلم ـ المنطق ـ يصرف الذهن عما يجب أن تصل إليه من العلم"[١].

ويفضل ابن تيمية القياس الأصولي أو ما يطلق عليه قياس التمثيل على المنطق الأرسطي فالعلم بالحقائق الموجودة في عالم الأعيان لا يتحقق إلا من خلال قياس التمثيل وهذا القياس التمثيلي يعني "انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى الكلي لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي"[٢] ومن ثم فإن "إنتاجية القياس التمثيلي لا تقوم على مجرد المشابهة بين الأصل والفروع، ولكنها تتأسس على اشتراكهما فيما يستلزم الحكم، ويسمى هذا المشترك المستلزم للحكم عليه في قياس التمثيل"[٣] وقد تم معالجة موقف ابن تيمية من المنطق في العديد من الكتب والدراسات المهمة*.

---

(1) عفاف الغمرى، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١ ص٢٦٢.
(2) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ص ١٢٠ ، وأيضاً على عبيد ، أثر المنطق الأرسطى على الألهيات عند المسلمين في رأى ابن تيمية (دراسة ونقد) الدار الإسلامية للطباعة والنشر ، المنصورة ٢٠٠٩ ، ص ١٥٩.
(3) حمو النقارى ، المنهجية الأصولية والمنطق اليونانى ، من خلال أبى حامد الغزالى وتقى الدين ابن تيمية ، دار رؤية القاهرة ٢٠١٠ ص ٢٨١.
* مثل دراسات على سامى النشار، (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام)، وأيضاً عفاف الغمرى، (المنطق عند ابن تيمية)، وحمو النقارى (المنهجية الأصولية والمنطق اليونانى من خلال الغزلى وابن تيمية)، وعلى عبيد، (أثر المنطق الأرسطى على الإلهيات عند المسلمين في رأى ابن تيمية).

ومن ركائز نقض ابن تيمية للمنطق اعتباره المنطق خطراً على صحة العقائد الإيمانية، وله أثره السلبى على الإلهيات الإسلامية، وأنه في المطالب الإلهية ينبغي أن نستخدم "قياس الأولى" فيقول ابن تيمية "بأنه فيما قد يتعلق بالله تعالى ليس مماثلاً لشيء من الموجودات، فلا يمكن أن يستعمل في حقه قياس شمولي منطقي تستوي أفراده في الحكم، كما لا يستعمل في حقه قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، فإنه سبحانه لا مثل له، وإنما يستعمل في حقه من هذا وهذا قياس الأولى"[1]. فهذا القياس يحفظ للذات الإلهية الأعلى والأفضل والأعظم مما لا يحيط بعمله إلا هو سبحانه، وذلك لأنه "حينما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وظهرعليهم الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئهم، ولكن يسلك في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ (النحل : ٦٠)"[2].

ومن ناحية أخرى فإن "القرآن لا يستخدم فكرة الإمكان الذهني في إثبات عقائده، وإنما يستخدم الإمكان الخارجي، ويضع أمثلة حاسمة فيثبت مثلاً إمكان المعاد بالإمكان الخارجي المتحقق فتارة يستدل على النشأة الأولى بأن الإعادة أهون الابتداء كما في قوله تعالى ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ (يس : ٧٨- ٧٩)، وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض، فإن خلقهما أعظم من

---

(1) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض ، ١٩٨١جـ ٧ ص ٣٦٢.

(2) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، جـ ١ / ص ٩٦.

إعادة الإنسان، أو يستدل على إمكانه بخلق النبات، والآيات القرآنية التي وردت في هذا المقام عديدة"[١].

ومما سبق نلاحظ أن ابن تيمية استخدم كل الطرق في نقض المنطق ومحاكمته سواء عن طريق رده إلى بيئته ولغته الأصلية، أو عن طريق توظيف الدين في تكفير الداعين إليه، أو تشويه العمل بهذا المنطق، ثم الدعوة إلى بناء قياس أصولى إسلامي مغاير له، ومن ثم بدأ هذا القياس ليس فاعلاً في النواحي الإلهية، وسلبياته كثيرة، ومن ثم ينتهي ابن تيمية إلى رفض المنطق ومخاصمته نظرياً وعلمياً، وذلك من منطلق "أننا لسنا بحاجة إلى إنتاج معرفة ما دامت المعرفة جاهزة ومصدرها ألا وهو المقدس، ولذلك عُدت الأدلة الشرعية جهة الحقيقة والكمال"[٢] وبالتالي أصبحت وظيفة القياس عن ابن تيمية هي الدفاع عن العقيدة، لأن القرآن عرض مجمل المبادئ التشريعية، "وأصبح هدف القياس جعل هذه المبادئ مرجعاً نهائياً يطبق على مجل الحالات الفردية، وتقاس عليه جميع الأمور، وذلك على طريقة تحقيق المناط (العلة)، وكشف حدود الله القانونية"[٣].

إن فَيصل الأمر في موقف ابن تيمية من المنطق ونقضه له هو نظرته إليه من منطلق خصوصية الحضارة الإسلامية ومغايرتها للحضارة اليونانية، فإن كان هذا المنطق هو آلة الفكر اليوناني فإن المنهجية الأصولية الإسلامية هى آلة الفكر الإسلامي، وهذا ما عبر

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ٢١٠-٢١١ وأيضاً عفاف الغمرى، المنطق عند ابن تيمية ص ٢٧٢.

(2) بثينة الجلاصى، النص والاجتهاد، الفكر الأصولى من تقديس النقل إلى تسريح العقل، دار رؤية ، القاهرة، ٢٠١١ ص ٢٢٧-٢٢٨.

(3) هنرى لاووست، المرجع السابق جـ ١ ص ٢٤٤.

عنه محمد إقبال في قوله بأن الأمر "انتهى بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني بعد أن أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد، ذلك أنهم لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة، وبما أنهم وثقوا بفلاسفة اليونان، وأقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية، وكان لابد من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية على حين انحازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وأغفلت الواقع المحسوس"[1] كما أن روح القرآن تميل إلى الكوني والمادي والمتعين في المعرفة، وتجعل المحسوس نصب عينيها، في حين أن المنطق اليوناني يركز على الفكر النظري المجرد.

---

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الدينى في الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط٢ ١٩٦٨ ص ١٤٦.

ب ـ تكفير الفلسفة اليونانية : وإذا كان ابن تيمية في نقضه للمنطق يبحث عن خصوصية المنهجية الإسلامية، وينقض المنطق باعتباره آلة الفكر اليوناني والمرتبط ببيئته وزمانه وحضارته فما عساه أن يكون موقف ابن تيمية من الفلسفة اليونانية وأثرها على الفلسفة الإسلامية؟ إن الفلسفة اليونانية كانت أحد الروافد الأجنبية في الثقافة والحضارة الإسلامية، وحين انتقلت الفلسفة إلى أرض الثقافة الإسلامية كانت في موضع اتهام دوماً من قبل الفقهاء، ومن قبل العوام الذين يخضعون لتوجيه الفقهاء، وكان على حاملها أو المروِّج لها في الثقافة الإسلامية أن يقدم تبريراً لمشروعية تعلم الفلسفة اليونانية من الناحية الدينية.

وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد انتشرت في الأوساط الشيعية. من أجل توظيفها في أغراض التفسير الرمزي والباطني للإسلام، فإن هذه الفلسفة كانت تُحارب وبضراوة في الأوساط السنية، وقد جمع جولدتسيهر في دراسته عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل العديد من النصوص والوقائع والمواقف التي "تشهد كلها على علوم الأوائل في الإسلام وأنها كانت توصف بأنها "علوم مهجورة"، و "حكمة مشوبة بالكفر"، و "قبائح يونانية" و "مرض في الدين"، و "مثار الزيغ والبدع"[1].

وعلى الرغم من هذا الهجوم على الفلسفة اليونانية فإن هناك العديد من فلاسفة الإسلام قد حملوا لواءها، ودعوا لها، وكان ينظرون إلى أرسطو على أنه "الإنسان الإلهي" و "الإنسان الذي لا يخطئ" وقد ترددت ألفاظ الإعجاب الشديد في أعمال فلاسفة الإسلام

---

(1) جولدتسيهر، موقف أهل السنة ص ١٦٢، وأيضاً جورج طرابيشي، مصادر الفلسفة ص ٢٢.

تجاه الفلسفة اليونانية عامة، وأعمال أفلاطون وأرسطو خاصة، فنجد الفارابي يقول: "لولا ما أنقذ الله به العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون أرسطو، ومن سلك سبيلهما لكان الناس في حيرة ولبس"[1] وكانت تعبيرات الفلاسفة المسلمين حول فلاسفة اليونان منفرة لفقهاء أهل السنة بالذات، ومحفزة لهم في التشنيع على الفلاسفة، واتهامهم بتبعية الفلاسفة اليونان.

وإذا عرضنا طريقة ابن تيمية في محاكمة الفلسفة اليونانية، نجد أن ابن تيمية ينتقد بالأساس دخول وترجمة الفلسفة إلى البيئة الإسلامية، وكان ابن تيمية يقول "ما أظن الله يغفل عن المأمون، ولابد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخاله هذه العلوم الفلسفية بين أهلها"[2].

ويبدأ ابن تيمية نقده للفلسفة اليونانية، ومحاكمتها من خلال بيان خصوصية الفلسفة اليونانية ـ مثلما فعل مع المنطق ـ وفقاً للبيئة التي خرجت منها، ومن ثم فهي لا تصلح للبيئة الإسلامية، لأن لها فلسفتها المغايرة للفلسفة اليونانية فيقول :"إن الفلاسفة هم حكماء اليونان، وكل أمة من أهل الكتب المنزلة وغيرهم منها حكماء بحسب دينهم، كما للهند المشركين حكماء، وكان للفرس حكماء، وحكماء المسلمين هم أهل العلم بما بعث الله به رسوله، وأهل العلم به، قال مالك : (الحكمة معرفة الدين والعمل)، وقال ابن قتيبة (الحكمة في اللغة هى العلم والعمل) فمن علم بما أخبرت به الرسل،

---

(1) نقلاً عن محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، دار قباء، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٠، ص ١١٥.

(2) السيوطى ، صون المنطق والكلام ص ٩.

فأمر به وصدق بعلم ومعرفة وعمل ما أُمر به فسمع وأطاع، فقد أوتيَ الحكمة، ومن يؤت الحكمة فقد أوتيَ خيراً كثيراً"[1] وهكذا نرى ابن تيمية يقر بأن الحكمة في الإسلام هي في أرض علماء وفقهاء الدين الإسلامي، وليس الحكمة بالمعنى اليوناني، لأن حكمة الإسلام الأصيلة لديه لابد أن ترتبط بتعاليم الدين الإسلامي الخالصة.

ونجد ابن تيمية يقارن ما بين حكمة اليونان وما جاء به الرسل، فبعد تعريفه للفظ الفلسفة نجده يقول إن هذا اللفظ "صار مطلقاً على كل من سلك سبيل اليونان، واتبعهم في حكمتهم، والذين اتبغوهم من المتأخرين فصرحوا فيها بأشياء، وقربوها إلى الملل – يقصد فلاسفة الإسلام - وإلا فإذا ذكروها على وجهها ظهر فيها من الباطل ما ينفر عنها كل عاقل عرف دين الرسل، فإن الرسل قد جاءوا من العلم والبيان في الأمور الإلهية ما يكون في حكمة اليونان معه من جنس نسبة طب العجائز إلى طب ابقراط، أو من جنسه نسبة ملحة الإعراب إلى كتاب سيبويه"[2] وبالتالي يعلي ابن تيمية من قيمة الدين الإسلامي على حساب الفلسفة اليونانية، ولكن هل يرفض ابن تيمية كل الفلسفة اليونانية جملة وتفصيلاً أم أن رفضه هذا له مستويات؟

يمكن القول إن ابن تيمية كان حسن الظن ببعض فلاسفة اليونان القدماء كطاليس وسقراط وغيرهما من أساطين الفلسفة فقد ظن أنهم يقولون بحدوث هذا العالم، ويقولون إنه فوق هذا العالم عالماً آخر يصفونه ببعض ماوصف به النبي ﷺ الجنة، وكانوا

---

(1) ابن تيمية ، الرسالة الصفدية ، ص ٤٠٢.

(2) المرجع نفسه ص ٤٠٣.

يثبتون معاد الأبدان، ولكن نصوص فلاسفة اليونان القدماء لا تسمح بتأكيد ما قاله ابن تيمية فضلاً عن أن الأبحاث الحديثة في الفلسفة اليونانية تثبت خلاف ما ذكره شيخ الإسلام[١]. ومن ثم نقول إن حسن ظن ابن تيمية بقدماء الفلاسفة من اليونان جاء نتيجة لاعتقاده بقرب آرائهم من المعتقدات الإسلامية باعتبار أن القاعدة الدينية هي الأساس في محاكمة ابن تيمية للفلسفة.

ومن منطلق الرؤية الإسلامية رأى ابن تيمية أن كلام الفلاسفة اليونانيين حول الطبيعة مقبول إذا قارنه بما قالوه في الإلهيات فيرى "أن لهم في الطبيعيات كلاماً غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، وهم قد يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية أنه ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ"[٢] ومن الغريب أن ابن تيمية الذي يقر آراء فلاسفة اليونان في الطبيعة يختلف معهم في اعتبارهم العلم الرياضي أعلى درجة من العلم الطبيعي، ويرى أن تقسيمهم للعلوم إلى الطبيعي، والرياضي، والإلهي، وجعلهم الرياضي أشرف من الطبيعي، والإلهي أشرف من الرياضي، هو مما قبلوا من الحقائق، فإن العلم الطبيعي وهو العلم بالأجسام في الخارج، ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة[٣] والملاحظ أن ابن تيمية يعلي من قيمة العلم الطبيعي على الرياضي بخلاف النظرة اليونانية التي تعلي من شأن الرياضي على الطبيعي،

---

(1) عبد الفتاح فؤاد ، ابن تيمية وموقفة من الفكر الفلسفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ط١ ١٩٨٠، ص ١٥٣.

(2) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ١٤٣.

(3) المرجع نفسه ص ١٣٣.

لأن روح الحضارة الإسلامية تنطلق دوماً من الحسي إلى العقلي، ومن المادي إلى الروحي، ومن المتعين إلى اللامتعين، في حين أن الحضارة اليونانية تعلي من شأن العقلي على الحسي، وتميل إلى تفضيل النظري على العملي، وهذا يكشف عن أن ابن تيمية يعبر عن تمايز روح الحضارة الإسلامية عن روح الحضارة اليونانية في هذه النقطة.

وقد وجه ابن تيمية جُل نقده للفلسفة اليونانية إلى الجانب الإلهي والمنطقي منها، ولعل سبب ذلك يعود إلى "كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كلتيهما"[1] ورغم ذلك فإن الفلسفة اليونانية عندما ترجمت كتبها إلى العربية، فإنها جاءت إلى المسلمين بنظريات ميتافيزيقية تتعارض تماماً مع أصول الدين مثل القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، ونفى المعاد الجسماني[2] فإلهيات الفلسفة اليونانية كانت محور تكفير الفلاسفة عند الغزالي و ابن تيمية.

وكان نص ابن تيمية يضرب في إلهيات الفلسفة اليونانية كما ضرب في منطق أرسطو فيقول "فأما الإلهيات فكلياتهم فيها أفسد من الكليات الطبيعية، وغالب كلامهم ظنون كاذبة فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها البرهان"[3] وعلى الرغم من تعظيم فلاسفة اليونان لمبحث الإلهيات أو ما بعد الطبيعة، واعتباره الأشرف، والأعلى

---

(1) جولدتسيهر ، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ، ص ١٣٨.

(2) عبد الفتاح فؤاد ، المرجع السابق ص ١٧٥.

(3) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ص ١٤٤، وأيضاً ابن تيمية ، الفتاوى ج٩/ ص١١٣ وأيضاً الرسالة الصفدية ص ٣٨٥.

قدراً فإن ابن تيمية يقول "علم ما بعد الطبيعة، وإن كانوا يعظمونه، ويقولون الفلسفة الأولى، وهو العلم الإلهي الناظر في الوجود ولواحقه ويسميه متأخروهم العلم الإلهي، وزعم المعلم : أنه غاية فلسفتهم، فالحق فيه من المسائل قليل نزر، وغالبه علم بأحكام ذهنية لا حقائق خارجية"[1] ويصل ابن تيمية إلى اعتبار إلهيات اليونان كلها مجرد ظنون مخالفة للأديان والرسل، ويرفض ما جاء به هؤلاء الفلاسفة ويقول:"وأما العلم الإلهي فليس عندهم منه ما تحصل به النجاة والسعادة بل غالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم، بل قد صرح أساطين الفلسفة : أن العلوم الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين، وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق، فليس معهم إلا الظن، ولهذا يوجد عندهم من المخالفة للرسل أمر عظيم باهر"[2].

إن نص ابن تيمية حين يحاكم الفلسفة اليونانية باعتبارها مخالفة في إلهياتها للأديان السماوية فإنه لا يُحاكم هذه الفلسفة وفقاً لزمنها وبيئتها والمحيط الذي ظهرت فيه، ولكنه يحُاكم هذه الفلسفة وفقاً لزمانه وتاريخه وديانته هو، وهذا خطأ فادح، لأنه يطلب من فلاسفة اليونان أن يعيشوا عصره هو لا عصرهم هم، فيقول "وأما معرفة الله تعالى فحظهم فيها منجوس جداً، وأما ملائكته وأنبياؤه وكتبه ورسله والمعاد، فلا يعرفون ذلك ألبتة، ولم يتكلموا فيه لا بنفي ولا إثبات، وإنما تكلم في ذلك متأخروهم الداخلون في الملل، وأما قدماء اليونان فكانوا مشركين من أعظم الناس شركاً وسحراً يعبدون الكواكب والأصنام، ولهذا عظمت

(1) ابن تيمية، الفتاوى، جـ ٩، ص٢٢، وأيضاً ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٦٧.
(2) ابن تيمية، الفتاوى، جـ ٩، ص٣٦، وأيضاً ابن تيمية، نقض المنطق، ص١٨٧.

عنايتهم بعلم الهيئة والكواكب لأجل عبادتها"[1]، ولا شك أن حكم ابن تيمية على الفلسفة اليونانية بتقييمها من منطلق قضايا العقيدة هو حكم لا تاريخي، لأن أرض اليونان لم يطأها الرسل والأنبياء، ولم يكن لهم معرفة كبيرة بالأديان، ومع هذا نجده يُقَيمهم قياساً بأهل الأديان السماوية الأخرى، ويرى أن "كلامهم في المعاد والنبوات والتوحيد شر من كلام اليهود والنصارى، وعباد الأصنام، فإن هؤلاء يجوزون عبادة كل صنم، ولا يخصون بعض الأصنام بالعبادة"[2].

وفي ضوء نظرة ابن تيمية لفلاسفة اليونان نجده يضعهم في أدنى درجات الوجود، وفي أسفل كفار اليهود والنصارى فيقول "كانت نهاية الفلاسفة إذا هداهم الله بعض الهداية بداية اليهود والنصارى الكفار، فضلاً عن المسلمين أمة محمد ﷺ فإن ما عند اليهود والنصارى والكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل في الجنس والكم والكيف مما عند الفلاسفة"[3].

ومن ثم فالمعيار الديني هو الحاكم في مُحاكمة ابن تيمية للفلسفة، إنه معيارالكفر والإيمان، الهداية والضلال بالمعنى الدينى، ومن ثم فإنه وفقاً لمنطق التمييز بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان يصبح الفلاسفة اليونانيون ومن تبعهم هم أولياء الشيطان، وأصحاب الأديان هم أولياء الرحمن بدرجاتهم، وأعلى الدرجات هم الذين يعبدون الله وفقاً لدين الإسلام، ووفقاً للمذهب السلفى الذي ينتمى

---

(1) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ١٨٦.

(2) المرجع نفسه ص ١٤٨.

(3) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ص ١٣٣.

إليه الإمام أحمد بن تيمية فيقول عن كفر فلاسفة اليونان :"إن كفر هؤلاء أعظم من كفر اليهود والنصارى بل ومشركي العرب فإن هؤلاء يقولون إن الله خلق السماوات والأرض، وأنه خلق المخلوقات بمشيئته وقدرته، وأرسطو ونحوه من المتفلسفة اليونان كانوا يعبدون الكواكب والأصنام، وهؤلاء لا يعرفون الملائكة والأنبياء، وليس في كتب أرسطو ذكر شيء من ذلك، وإنما غالب علوم القوم الأمور الطبيعية، وأما الأمور الإلهية فكلامهم قليل الصواب كثير الخطأ، واليهود والنصارى بعد النسخ والتعديل أعلم بالإلهيات منهم بكثير"[(١)] إن منطق الإعلاء من شأن أصحاب الأديان على أهل الفلسفة هو السائد في معظم كتب ابن تيمية، لأن أهل الفلسفات القديمة لديه هم قوم ضلال وكفر، ولم يتحدثوا في الموضوعات التي تحدث فيها أهل الأديان، ولهذا يعتبرهم ابن تيمية في أعلى درجات الكفر، وفي قاعدة السلم في الكفر قبل كفار اليهود والنصارى.

إن ثمة موقفاً متعصباً من قبل ابن تيمية تجاه الفلسفة اليونانية لأنه يراهم أبعد الناس عن الدين، وبالتالي يتهمهم كذلك بأنهم أبعد الناس عن الحق، وأنهم في ضلال مطبق، ويصل إلى نتيجة مؤداها أن :"أضل أهل الملل مثل جهال النصارى وسامرة اليهود فهم أعلم منهم، وأهدى، وأحكم، وأتبع للحق"[(٢)] إن هذه الأحكام هي السائدة في نص ابن تيمية - عميد المذهب السلفي - تجاه الفلسفة اليونانية، وهو ما ينفر قطاعاً عريضاً من أعلام المذهب السلفي، ومتبعيه، تجاه الفلسفة عامة.

---

(1) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق مصطفى بن العدوى، مكتبة الإيمان المنصورة، بدون تاريخ ص ١٠٥، وأيضاً ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ١٨١، وأيضاً ابن تيمية، الفتاوى جـ ٩، ص ٢٥٣.

(2) ابن تيمية، نقض المنطق ص١٧١، وأيضاً ابن تيمية، الرسالة الصفدية، ص٤٠٣.

ويتعمد ابن تيمية التنفير من الفلسفة والفلاسفة اليونان من منطلق الرؤية السلفية للدين الإسلامي فيقول"لو بلغ الرجل من الزهد والعبادة ما بلغ، ولم يؤمن بجميع ما جاء به محمد ﷺ فليس بمؤمن ولا وليّ لله، وإن ظن أنه وليٌ كما كان حكماء الفرس المجوس كفاراً مجوساً، وكذلك حكماء اليونان مثل أرسطو وأمثاله كانوا شركاء يعبدون الأصنام"[1].

وإذا كان ابن تيمية يوظف المعيار الديني من أجل تكفير الفلسفة اليونانية فإنه يوظف السنة أيضاً من أجل ذم الفلسفة اليونانية، فنجده يستشهد بنهي النبي عن التشبه بالأمم الأخرى فيقول :"كما أن النبي ﷺ لما نهى عن مشابهة فارس المجوس والروم والنصارى، فنهيه عن مشابهة اليونان المشركين، والهند المشركين أعظم وأعظم، وإذا كان ما دخل في بعض المسلمين من مشابهة اليهود والنصارى، وفارس والروم مذموماً عند الله ورسوله، فما دخل من مشابهة اليونان والهند والترك المشركين وغيرهم من الأمم الذين هم أبعد عن الإسلام من أهل الكتاب، ومن فارس والروم أولىّ أن يكون مذموماً، وأن يكون ذمه أعظم من ذلك"[2].

ويمكن القول أن معيار ابن تيمية في رفض الفلسفة اليونانية قد انطلق من تقييمها في ضوء الكتاب والسنة، وفي ضوء اللحظة التاريخية التي يعيش فيها، وليس في ضوء السياق التاريخي الذي ظهرت في هذه الفلسفة، حيث كانت هذه الفلسفة علامة مضيئة في تاريخ الحضارة الإنسانية في زمنها، وهي العلامة البارزة في الحضارة اليونانية التي كان عمادها الفكر الفلسفي.

---

(1) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٣١.

(2) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص ص ١٤٤.

ومن ثم يمكن أن نفهم حَملة ابن تيمية على الفلسفة اليونانية في حَملِه على المأمون لأنه أحيا هؤلاء الأموات من مقابرهم، وأن يحمل لواءهم أعلام الفلسفة الإسلامية، ويحيوهم من جديد، وأن أثر الفلسفة في عهده كان سلبياً، ويقارن بين واقع الإسلام في الصدر الأولى وواقع الإسلام في القرن السابع الهجرى – فترة حياته – فيقول: "إن هؤلاء الأمم الذين هم أبعد عن الإسلام الذين ابتلي بهم أواخر المسلمين شر من الأمم الذين ابتلي بهم أوائل المسلمين، وذلك لأن الإسلام الأول كان أهله أكمل وأعظم ديناً، فإذا ابتلي بمن هو أرجح من هؤلاء غلبهم المسلمون لفضل علمهم ودينهم، وأما هؤلاء المتأخرون فالمسلمون وإن كانوا أنقص من سلفهم فإنه يظهر رجحانهم على هؤلاء لعظم بدعهم عن الإسلام، ولكن لما كثرت البدع من متأخري المسلمين استطال عليهم من هؤلاء، ولَبسوا عليهم دينهم، وصارت شبه الفلسفة أعظم عند هؤلاء من غيرهم، كما صار قتال الترك الكفار أعظم من قتال من كان قبلهم عند أهل الرحمن"(١) ونلاحظ هنا أن ابن تيمية يحذر من دور الفلسفة اليونانية كبدع في ظل تدهور الواقع التاريخي للمسلمين، وأن الفلسفة لها دور في تحلل العقيدة والتلبيس على المسلمين في أمر دينهم.

ومن ثم فإن أردنا أن نختزل مُحاكمة ابن تيمية للفلسفة اليونانية في مجموعة نقاط فهى كالآتي :

١- رأى ابن تيمية أن المنطق والفلسفة اليونانية هما نتاج أمة بعينها، وأنهما لا يصلحان للأمة الإسلامية، لأن حكماءها وحكمتها الحقيقة تستند في أساسها على الكتاب والسنة، ومن ثم

---

(1) المرجع نفسه ص ١٤٥.

فإن رفض المنطق والفلسفة اليونانية عند ابن تيمية قد استندا على التذرع بذريعة الخصوصية.

٢- استندت محاكمة ابن تيمية للفلسفة اليونانية على تقييمها وفقاً للكتاب والسنة، ولهذا ركز على تكفير فلاسفة اليونان في الجانب الإلهي بالذات، وفي عدم إيمان هؤلاء الفلاسفة بأي عقيدة أو دين، ووضعهم في أسفل سلم المعيار الديني الذي يُقيم به على أساس الكفر والإيمان، والهداية والضلال، فهؤلاء الفلاسفة هم أدنى من كفار اليهود والنصارى، وهذه المُحاكمة ليست محاكمة تستند إلى تاريخ هؤلاء الفلاسفة وحضارتهم، بل تستند إلى دين وواقع وتاريخ وحضارة ابن تيمية.

٣- استند ابن تيمية في محاكمته ومخاصمته للفلسفة في اتهامه لها بأنها أحد الركائز المسئولة تاريخياً عما حل بالعالم الإسلامي من ضعف نتيجة لتحلل العقيدة، وذلك لأن هناك قطاعاً من الفلاسفة المسلمين حملوا أفكارها وروجوها في أرض الإسلام، وكان ذلك أحد أسباب تحلل العقيدة الإسلامية السلفية البسيطة، وإذا كان هذا هو موقف ابن تيمية من الفلسفة اليونانية فما هو موقفه من فلاسفة الإسلام في إطار تلك المحُاكمة التي نصبها للفلسفة في مؤلفاته؟.

رابعاً : محاكمة الفرع (فلاسفة الإسلام):

إذا كان ابن تيمية قد حَاكم وقضى في أمر الفلسفة اليونانية بالإدانة والتكفير فإنه ينظر إلى جهود فلاسفة الإسلام كامتداد للفلسفة اليونانية داخل الحقل التداولي للثقافة الإسلامية، وإن كان قد سعى إلى دحض وتكفير الفلسفة اليونانية من خلال السياق الشرعي فإنه نظر إلى فلاسفة الإسلام في نفس السياق "فقد درس الفلسفة وما عند الفلاسفة، لا ليطلب الحقائق من ورائها، بل ليبين بطلان ما يعارض الدين فيها، فهو آمن بما جاء به الرسول أولاً، ثم أراد أن ينفي عنه خبث الفلسفة، فهو درسها ليهدمها، وهو قد رآها داء أصاب فكر المسلمين"[1] ومن ثم فإن ابن تيمية نظر إلى الفلسفة كطريق للشيطان فكان يهاجمها، ويحذر منها، ويشدد النكير عليها، وفي ذلك استعمل كل السبل والطرق ضد الفلسفة سواء أكانت نقداً أو نقضاً أو تنكيلاً، وقد وظف ابن تيمية في ذلك درايته الواسعة بكتب الفلسفة "ففي مناسبات عديدة تكلم عن الفارابي عن علم دقيق، وانتقد المدينة الفاضلة أو سياسة المدينة، كما تحدث عن ابن سينا، وشرح كتاب (الإشارات والتنبيهات)، وقرأ ابن طفيل في (حي بن يقظان) وابن رشد، وذكر (مناهج الأدلة) و(فصل المقال) و(تهافت التهافت)"[2].

ينتقد ابن تيمية ظهور الفلسفة في أرض الإسلام حيث عمد المأمون لنقلها إلى العالم الإسلامي اعتقاداً منه أن ذلك هو العلم والعقل، وكان ذلك من وجهة نظر ابن تيمية ينم عن جهل فيقول "في عهد المأمون ظهرت الخرمية ونحوهم من المنافقين، وعُرب من

---

(1) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، دار الفكر العربى، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٩١.

(2) هنرى لاووست. نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ١ ، ص ٢٥٥.

كتب الأوائل المجلوبة من بلاد الروم ما انتشر بسببه مقالات الصابئين، وراسل ملوك المشركين من الهند ونحوهم حتى صار بينه وبينهم مودة، ولما ظهر ما ظهر من الكفر والنفاق في المسلمين، وقوى ما قوى من حال المشركين وأهل الكتاب، كان من أثر ذلك ما ظهر من استيلاء الجهمية، والرافضة وغيرهم من أهل الضلالة، وتقريب الصابئة ونحوهم من المتفلسفة، وذلك بنوع رأى يحسبه صاحبه عقلاً وعلماً، وإنما هو جهل"[1] وبالتالي كان ابن تيمية حانقاً على المأمون في كتبه بسبب ترغيبه في كتب الفلسفة، وأن هذه الكتب تحمل من الكفر و الضلال الكثير.

وينقض ابن تيمية محاولات الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الدين والفلسفة وأن هذا هو هدفهم فيقول: "حينما حاول ابن سينا وأمثاله أن يجمعوا بين النبوات وبين الفلسفة فلبسوا ودلسوا"[2] ويرى ابن تيمية "أن متأخروا الفلاسفة حينما أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك – الفلاسفة – وبين ما جاءت به الرسل، فأخذوا أشياء من أصول الجهمية والمعتزلة، وركبوا مذهب قد يعزى إليه المتفلسفة من أهل الملل، وفيه من الفساد والتناقض ما نبهنا على بعضه"[3].

ويبدو التناقض جلياً في محاولة الفلاسفة المسلمين التوفيق بين فلسفة يونانية وثنية وعقائد التوحيد الإسلامية حيث "حملت الآراء اليونانية تصورات عقلية عن المبدع كان لابد لها أن تختلف مع الحقائق الدينية الثابتة في نفوس المؤمنين وتبعاً لاختلاف المصدرين

---

(1) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٩ ، ص ٢١.
(2) ابن تيمية ، تفسير سورة الإخلاص ص ١٨٤.
(3) ابن تيمية ، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ١٠٥.

لأن مصدر الأولى العقل البشري الذي مهما بلغ رُقيه فهو قاصر عن إدراك الحقائق المُغيبة عنه، وكان مصدر الثانية هو الله نفسه الذي تحدث بهذه الحقائق عن نفسه، وأوحى إلى عباده على لسان رسله أن يؤمنوا بها"[١] وكان من نتائج محاولات فلاسفة الإسلام التوفيق بين إعجابهم بالفلسفة اليونانية ومعتقداتهم الإسلامية بأن ذلك يستلزم تعديل بعض النظريات اليونانية من ناحية، والتضحية ببعض عقائد الدين من ناحية أخرى، وهنا مخاطرة كبرى أقدم عليها فلاسفة الإسلام مبررين ذلك بحجة الدفاع عن الدين بإزاء الحملات العنيفة التي شنها عليه أعداؤه من أصحاب الأديان الأخرى، والمذاهب الغنوصية، وآراء البراهمة الهنود وغيرهم ممن ضمتهم الدول الإسلامية بعد الفتوحات الواسعة[٢].

ومن ثم كان نقض ابن تيمية للفلاسفة المسلمين نتيجة لاعجابهم بالفلسفة اليونانية وأنهم أخضعوا نصوص الدين لمفاهيم الفلسفة اليونانية، وهذا أمر بداً مستحيلاً لدى ابن تيمية، لأن ذلك محاولة للجمع بين الكفر والإيمان، بين الوثنية والتوحيد، بين الضلال والهداية فيقول"لقد أرادوا أن يجمعوا بين ناموس محمد ﷺ وبين أقوال سلفهم اليونان الذين هم أبعد الخلق عن معرفة الله، وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر"[٣] ويرفض ابن تيمية محاولة التوفيق، وذلك لأنها "ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل كما أنها ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح، فلا هي موافقة للمنقول الصحيح ولا للمعقول الصريح، ولكنهم يسفسطون في العقليات،

---

(1) محمد السيد الجليند، ابن تيمية وقضية التأويل ص ١١٥.

(2) عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية موقفه من الكفر الفلسفى ص ١٧٦.

(3) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ١٠٦.

ويقرمطون في السمعيات كما ظهر ذلك في الباطنية من القرامطة والإسماعيلية وغيرهم، وكما أظهروا ذلك فيمن يريد أن يجمع بين الشريعة والفلسفة كابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما"[1].

وعلى الرغم من اعتقاد ابن تيمية أن فلاسفة الإسلام يختلفون بعض الشيء عن فلاسفة اليونان إلا أنه كفرهم أيضاً فيقول: "إن ابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبويات والمعاد والشرائع بما لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم فإنه استقاها من المسلمين، وإن كان أخذها عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية، وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العبيدي الذي كان أهل بيته معروفين عند المسلمين بالإلحاد، وأحسن ما يظهرونه دين الرفض، وهم في الباطن يبطنون الكفر المحض"[2] ولم يُخرج ابن تيمية الفلاسفة من جمله المنافقين والمرتدين فيقول "إن المنتسبين إلى الإسلام منهم والعربية صار لهم بسبب ما استفادوا من المسلمين من العقليات الصحيحة والمعارف الإلهية ماصاروا به خيراً من أوليهم وأعلم وأعقل، ولهذا يوجد في كلام ابن سينا وأمثاله في تحقيق الأمور الإلهية والكليات العقلية مالايوجد لأوليهم -اليونان- وإن كان هو وأمثاله عند أهل الإيمان بالله ورسوله من جملة المرتدين والمنافقين"[3].

---

(1) ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية من أهل الإلحاد من القائلين، والحلول والاتحاد، تحقيق موسى بن سليمان الدرويش، مكتبة العلوم والحكم، المملكة العربية السعودية ط ٣، ٢٠٠١ ص ١٨٤. وأيضا الرسالة الصفدية ص ١٥٩.

(2) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٤٢.

(3) ابن تيمية، الرسالة الصفدية، ص ٣٨٦.

ويُحمل ابن تيمية الفلاسفة مسئولية ثلم عُرى الإسلام، وتشويه عقائده فنجده يقول عن الفلاسفة "والله ما رأيت فيهم أحداً ممن صنف في هذا الشأن، وادعى علو المقام، إلا وقد ساعد بمضمون كلامه في هدم قواعد الدين، وسبب ذلك إعراضه عن الحق الواضح المبين، وعما جاءت به الرسل الكرام عن رب العالمين، واتباعه طرق الفلسفة في الاصطلاحات التي رسموها بزعمهم حكميات وعقليات، وإنما هي جهالات وضلالات"[1] فالفلسفة تتحمل وزر تحلل العقائد الإسلامية، ولهذا رأى أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا وإخوان الصفا الذين ظهروا في أوساط التشيع "أفسدوا على الناس عقولهم وأديانهم، وهم يكثرون ويظهرون في ما يناسبهم من الدول الجاهلية كدولة القرامطة، والباطنية والعبيدية، ودولة التتر ونحوهم من أهل الجهل والضلالة، و في دول أهل الردة والنفاق"[2] ويشير ابن تيمية دوماً إلى ارتباط الفلسفة بالنزعات الباطنية، ويضع الفلسفة ودعاة الباطنية في سلة واحدة فيقول "إن القرامطة والباطنية والفلاسفة أتباع المشائيين، ونحوهم من الملاحدة ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر"[3] ويضع ابن تيمية الفلاسفة كذلك في خانة الزنادقة، وأصحاب النزعات الباطنية كالنصيرية فيقول "والزنادقة من الفلاسفة والنصيرية وغيرهم يقدحون تارة في العقل، وهو قول جهالهم، وتارة يقدحون في الرسالة، وهو قول حُذاقهم كما يذهب إليه أكابر الفلاسفة والاتحادية ونحوهم"[4] ويحمل ابن تيمية الفلسفة أي

---

(1) البزار، الإعلام العلية في مناقب ابن تيمية، نسخة الكترونية، ب ت، ص١١٤

(2) ابن تيمية، الرسالة الصفدية ص ١٥٢-١٥٣

(3) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، مجمل اعتقاد أهل السلف، تحقيق زهير شاويش، المكتب الإسلامي، سوريا، ط٣ ، ١٩٨٠، ص ٣٣.

(4) ابن تيمية، الفتاوى جـ ٤ ص ١٠٢-١٠٣ ، ونقض المنطق ص ٨٧

فساد ظهر في دوائر أخرى خارج دائرة الفلسفة سواء كان في مجال التصوف أو علم الكلام فيقول "وأمثال هذه المقالات التي كثرت لما ظهرت الفلسفة هي التي فسدت طوائف من أهل التصوف والكلام"[١].

وإذا كان ابن تيمية قد حَمل على إلهيات الفلسفة اليونانية فقد حَمل أيضاً على معالجة فلاسفة الإسلام للإلهيات، فهم جهلة في الإلهيات "ولا يعرفون من العلوم الكلية، ولا العلوم الإلهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون، وزياداتها تلقوها عن بعض أهل الكلام أو عن أهل الملة"[٢]،ويرى ابن تيمية بأن للفلاسفة "أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات لم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل، فصار ذلك سبباً في ضلالهم في مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات"[٣]. وينتهى ابن تيمية إلى القول"بأن كلام الفارابي، وابن سينا، والسهرودي المقتول، وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الإلهيات، فما فيه من الخطأ الكثير، والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى"[٤].

ويعود سبب نقض ابن تيمية لموقف فلاسفة الإسلام في الإلهيات إلى إتباعهم لآراء اليونان في هذه الجوانب فيقول "من مقالات الزنادقة أن جعلوا بعض الأمم من الأوائل من اليونان، والهند، ونحوهم، أكمل عقلاً وتحقيقاً للأمور الإلهية من هذه الأمة، فهذه

(1) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية ، ص ١٧٠.
(2) ابن تيمية، تفسير صورة الإخلاص ص ١٩١.
(3) ابن تيمية، الفتاوى جـ ٩ ، ٥ ص ١٣٦.
(4) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٥٢.

مقالات المنافقين الزنادقة، إذ المسلمون متفقون على أن هذه الأمة خير الأمم، وأكملهم، وأن أكمل هذه الأمة وأفضلها هم سابقوها"[1] ويرفض ابن تيمية آراء فلاسفة الإسلام في الإلهيات لاتباعها آراء الفلاسفة اليونان، ويطالبهم بالعودة إلى الإسلام كما فهمه السلف الصالح في صدر الإسلام فيقول "كيف يكون خير القرون أنقص في العلم والحكمة، لا سيما العلم بالله وأحكام أسمائه، وآياته من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم، أم كيف يكون أفراخ الفلسفة، وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين، وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم أعلم بالله من ورثة الأنبياء، وأهل القرآن والإيمان"[2].

ومن ثم فإن نظرة التميز والتعالى من قبل ابن تيمية ونهجه السلفي هي السائدة في تقييم انتاج الفلسفة، وحكمه عليها من خلال الدين الإسلامي - وفقاً للمنظور السلفي - وينتهي إلى القول بأن "أصل السعادة، وأصل النجاة من العذاب هو توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له، والإيمان برسله، واليوم الآخر، والعمل الصالح، وهذه الأمور ليست في حكمتهم، وفلسفتهم المبتدعة"[3].

ويضع ابن تيمية الفلاسفة في سُلم الكفر والإيمان لديه، فينظر إليهم على أنهم الأبعد عن قاعدة تقييمه وهي الكتاب والسنة فيقول "إن المعظمين للفلسفة والكلام والمعتقدين لمضمونها هم أبعد عن معرفة الحديث، وأبعد عن أتباعه، بل إذا كشفت عن أحوالهم

---

(1) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٤ ص ١٠٢ ، وأيضاً نقض المنطق ص ٨٧.

(2) ابن عبد الهادى، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق طلعت فؤاد الحلوانى، دار الفاروق الحديث، القاهرة ، ٢٠٠١ ص ٨٠.

(3) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٩ ، ص ٣٤.

وجدتهم من أجهل الناس بأقوال محمد ﷺ وأحواله، وبواطن أموره وظواهرها حتى لتجد كثيراً من العامة أعلم بذلك منهم، وتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول ﷺ وما لم يقله، بل لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه". [١]

ويُقيم ابن تيمية الفلسفة وانتاجها وأثره في ضوء القرب والبعد عن الكتاب والسنة، فقيمة العلم وشرفه بمقدار البعد والقرب من المروي والمنقول، وأن الاعتقاد بالكتاب والسنة هو مناط الوحدة والاتفاق في حين أن البعد عنهما هو أساس التشرذم والاختلاف "فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة، بل المتفلسفة أعظم اضطراباً وحيرة في أمره من المتكلم، لأن عند المتكلم من الحق ما تلقاه عن الأنبياء ما ليس عند المتفلسف، ولهذا تجد مثل أبي الحسين البصري (المعتزلي) وأمثاله أثبت من مثل ابن سينا وأمثاله، وأيضاً تجد أهل الفلسفة والكلام أعظم الناس افتراقاً واختلافاً مع دعوى كل منهم أن الذي يقوله حق مقطوع به قام عليه البرهان، وأهل السنة أعظم الناس اتفاقاً وائتلافاً، وكل من كان من الطوائف أقرب إليهم كان إلى الاتفاق والائتلاف أقرب فالمعتزلة أكثر اتفاقاً وائتلافاً من المتفلسفة"[٢] فابن تيمية يضع أهل السنة على القمة، ثم المعتزلة، ثم الخوارج، ثم الشيعة الروافض، ثم يكون وضع الفلاسفة في أسفل الترتيب وذلك من منطلق أنهم الأبعد عن كلام الأنبياء "لما كان المتفلسفة أبعد عن اتباع الأنبياء كانوا أعظم اختلافاً من الخوارج والمعتزلة والروافض"[٣] فالفلاسفة

---

(1) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٤ ، ص ٩٥ ، وأيضاً نقض المنطق ص ٨١.

(2) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٤ ، ص ٥١ ، وأيضاً نقض المنطق ص ٤٣.

(3) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٤ ، ص ٥٢.

عند ابن تيمية يقبعون في قاع السلم الهرمي، وأن المتكلمين على اختلاف طوائفهم خير منهم وأقرب للسنة.

وإذا كان نتاج الفلاسفة قائم على الاختلاف - وتلك ميزة الفلسفة من وجهة نظرى، لأن أساس الفلسفة التعددية - فإن ابن تيمية يؤكد على أن الفلسفة لا تُورث الاطمئنان واليقين، ولكنها تورث الشك والاضطراب "فكل من أمعن في معرفة الكلاميات والفلسفيات التي تعارض بها النصوص من غير معرفة كافة النصوص ولوازمها، وكما أن المعرفة بما فيها وبالأقوال التي تنافيها، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيد الشك والحيرة"[1] ولاشك أن هذا هو حكم عام لا يمكن أن ينطبق على كل انتاج الفلسفة، فقد خدمت الفلسفة الدين في قطاعات كبيرة من قضايا الدين الإسلامي.

وبناء على ما سبق يشوه ابن تيمية صورة الفلاسفة إما بالتشكيك في مسلكهم الإنساني أو من خلال تكفيرهم، والتشنيع على انتهاجهم الكفر حتى ينفر من الفلسفة ومن تعلمها، فيقول "و أما رسائل إخوان الصفا أو كلام أبي حيان التوحيدي، فهؤلاء في الحقيقة هم من جنس كلام الباطنية الإسماعيلية"[2] ويكفر ما ورد في رسائل إخوان الصفا في "أن هذه الرسائل صنفها جماعة في دولة بني بوَيه ببغداد، وكانوا من الصابئة المتفلسفة المتخفية، جمعوا بزعمهم بين الصابئة المبدلين، وبين الحنيفية، وأتوا بكلام من المتفلسفة، وبأشياء من الشريعة وفيه من الكفر والجهل شيء كثير"[3].

---

(1) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ، ص ١٦٤.

(2) ابن تيمية ، النبوات ص ٨٣.

(3) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٤/ ص ٧٩ ، وأيضاً نقض المنطق ص ٦٦.

ويشكك ابن تيمية في سلوك ومعتقدات من يدرس الفلسفة فيقول: "أن منتهى إيمان من قرأ فلسفة الإلهيين منهم، ويعلم ذلك من كتب ابن سينا، وأبي نصر الفارابي وهؤلاء المتجملين منهم بالإسلام، وربما يرى الواحد منهم يقرأ القرآن، ويحضر الجماعات والصلوات، ويعظم الشريعة بلسانه، ولكنه مع ذلك لايترك شرب الخمر. وأنواعاً من الفسق والفجور، إذا قيل له إن النبوة غير صحيحة فلم تصلي؟ فربما يقول : رياضة الجسد، وعادة البلد، وحفظ المال والولد، وربما قال: الشريعة صحيحة والنبوة حق، فقال له : فلم تشرب الخمر؟ فيقول : إنما نُهي عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء، وأنا بحكمتي محترز عن ذلك، وإني أقصد تشحيذ خاطري، حتى أن ابن سينا ذكر في وصية له كتب فيها أنه لما هداه الله تعالى على كذا وكذا، وأن يعظم الأوضاع الشرعية، ولا يقصر في العبادات الدينية، ولا يشرب الخمر تلهياً بل تداوياً وتشفياً، وكان منتهى حاله في صفاء الإيمان، والالتزام أن يستثني الخمر لغرض التشفي فهذا إيمان من يدعى الإيمان منهم"[1].

ولاشك أن مثل هذه النصوص تؤثر كثيراً في موقف كل من ينتمى إلى فكر التيار السلفي، وفي من يقرأ كتب ابن تيمية، حيث يرسم ابن تيمية صورة للفلاسفة تبرزهم على أنهم مجموعة من المنحلين أخلاقياً، وأنهم لايلتزمون حدود التعاليم والتكاليف الشرعية، وهذا له دور سلبي على نظرة أتباع ابن تيمية للفلسفة، فإنه يتهمهم بالانحلال والإباحية في إسقاطهم للشرائع، ويرى "أن الفلاسفة الباطنية يقولون الشرائع تلزم العامة دون الخاصة فإذا

(1) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية ص ١١٧-١١٨.

صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات"[1].

ويكفر ابن تيمية الفارابي وابن سينا في تزويجهم لنظرية الفيض وكلامهم عن العقل الأول، والعقل العاشر، فيقول: "إن ما يثبته الفلاسفة من العقل باطل عند المسلمين بل هذا أعظم من أعظم كفر، فإن العقل الأول عندهم مبدع كل ما سوى الله، والعقل العاشر مبدع ما تحت فلك القمر، وهذا أعظم الكفر عند المسلمين، واليهود، والنصارى"[2] ويحاول ابن تيمية أن يكفر ابن سينا أيضاً ليس على لسانه هو، ولكن على لسان أهل عصره فنجده ينقل روايات تكفر ابن سينا فيقول "كان فقهاء بخارى يقولون في ابن سينا كان كافراً ذكياً"[3].

ويستمر ابن تيمية في تكفير كلام الفلاسفة، في أنهم "يدعون أن الملائكة هي العقول العشرة، أو القوى الصالحة في النفس، وأن الشياطين هي القوى الخبيثة، وغير ذلك مما عرف فساده بالدلائل العقلية، بل وبالضرورة من دين الرسول فإن شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك العرب وكفرهم، فأي كمال للنفس في هذه الجهالات"[4] ومن ثم فإن الفلاسفة والباطنية هم كفار كفرهم ظاهر عند المسلمين - كما ذكر الغزالى وغيره - وكفرهم ظاهر عند من له علم وإيمان عند المسلمين إذ عرفوا حقيقة قولهم لكن لا يعرف كفرهم من لم يعرف حقيقة قولهم[5].

---

(1) ابن تيمية ، الرسالة التدمرية ص٣٤.
(2) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ص ١٩٦.
(3) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٩ ، ص ٤٠.
(4) ابن تيمية ، الفتاوى ج٩ص١٠٥
(5) ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية ص١٣٣-١٣٤

ورغم تشويه وتكفير ابن تيمية للفلاسفة إلا أنه يميز في كلامهم بين الطبيعيات والإلهيات، فيرفع من شأن كلامهم في الطبيعيات وبالمقابل يحقر من شأن كلامهم في الإلهيات فيقول: "وإنما يتكلمون جيداً في الأمور الحسية والطبيعية وفي كلياتها فكلامهم فيها في الغالب جيد، وأما الغيب الذي تخبر بها الأنبياء، والكليات العقلية التي تعم الموجودات كلها، وتقسم الموجودات كلها قسمة صحيحة فلا يعرفونها البته"[1] وكما بدا له أن كلامهم في الإلهيات قاصر جداً، وفيه تخليط كثير، وفي ذلك تحذير لمن يطلع على كتب الفلسفة بأن كلامهم في القضايا الدينية كله لغط وتخليط.

ويُجيز ابن تيمية مشروعية تعلم سائر العلوم الدنيوية كالطب والحساب وغيره "فإن ذكر مالا يتعلق بالدين، مثل مسائل الطب والحساب المحض، التي يذكر فيها ذلك، وكتب من أخذوا عنهم، مثل محمد بن زكريا الرازي، وابن سينا، ونحوهم من الزنادقة والأطباء ما غايته: انتفاع بآثار الكفار والمنافقين في أمور الدنيا فهو جائز"[2]، ولا يعني مشروعية عمل الفلاسفة بعلوم الدنيا عند ابن تيمية مشروعية عملهم بعلوم الدين حيث يكفرهم - في معظم كتبه- في مسائل الدين "فالفلاسفة المتظاهرون بالإسلام يقولون إنهم متبعون للرسول، لكن إذا كشف حقيقة ما يقولونه في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر تبين عدم معرفتهم ما جاء به الرسول، وما يقولونه في نفس الأمر أن قولهم هذا ليس قول المؤمنين بالله ورسوله والمسلمين بل فيه من أقوال الكفار والمنافقين شيء كثير"[3] لقد كفرهم ابن تيمية - كما كفرهم الغزالي قبله- في

---

(1) ابن تيمية ، تفسير سورة الإخلاص ص ١٩٠.

(2) ابن تيمية ، نقض المنطق ص ٩٦.

(3) ابن تيمية ، الرسالة الصفدية ص ٤٠٣.

عدم علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجسام، وفي قولهم بقدم العالم، ومساواتهم بين النبي والفيلسوف وقولهم بنظرية الفيض، والعديد من المسائل الأخرى المغايرة للتصور السلفي للعقيدة.

واستفاد ابن تيمية من الغزالي في هجومه على الفلاسفة، ويشير إليه في بعض صفحات كتبه فيقول: "صنف الغزالى كتاباً في تهافتهم، وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار المعاد، وبَيَّن في آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة، لا توصل إلى يقين، وذمها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين، وبَين أن طريقتهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين، ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم"[1] ودائماً مايكرر ابن تيمية مقولة موت الغزالى وهو مشتغل بالبخاري ومسلم، وكأنه أراد أن يظهره أنه قد تطهر من العمل بالفلسفة، وكأن الاشتغال بالفلسفة هواشتغال بالكفر والزندقة.

ورغم اعتراف ابن تيمية بقيمة الغزالي فإنه دائماً ما يكرر مقولة - يقول إنها لابن العربي - فيقول "أن الغزالي يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، ولهذا فقد رد عليه علماء المسلمين، حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي، فإنه قال: شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر"[2] وتبدو قناعة ابن تيمية واضحة بمقولة ابن العربي في ادانته للغزالي في تأثره الواضح بإخوان الصفا وابن سينا فيقول "كان له عكوف على رسائل إخوان الصفا ثم أنه في هذا الزمان المتأخر هناك

---

(1) ابن تيمية ، الرسالة الصفدية ص ١٣٧.

(2) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٤ ، ص ٦٤ وأيضاً نقض المنطق ص ٥٥-٥٦.

فيلسوف ملأ الدنيا تأليفاً في علوم الفلسفة - يقصد ابن سينا- وكان ينتمي إلى الشرع، ويتحلى بحلية المسلمين، وأدته قوته في عالم الفلسفة إلى أن تلطف جهده في رد أصول العقائد إلى علم الفلسفة، وتم له ذلك ما لم يتم لغيره من الفلاسفة، قال : ووجدت الغزالي يعول عليه في أكثر مما يشير إليه من علوم الفلسفة حتى أنه في بعض الأحايين ينقل نص كلامه من غير تغيير، وينقله إلى الشرعيات أكثر مما نقل ابن سينا لكونه أعلم بأسرار الشرع منه، فعلى ابن سينا ومؤلف رسائل إخوان الصفا عول الغزالي في علم الفلسفة"[١] ويشير ابن تيمية أن في بعض كلام الغزالى مادة فلسفية توافق الأصول الفاسدة للفلاسفة في موقفهم من الدين، وهى مخالفة للنبوة ومخالفة لصريح العقل، ولذا نجد ابن تيمية ينقل كلاماً لأبى عبد الله المروزي عن الغزالى يقول عنه "إنه في أصول الدين فليس بالمستبحر فيها شَغله عن ذلك قراءته لعلوم الفلسفة، وأكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني، وتسهيلاً للهجوم على الحقائق لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها، وليس لها شرع، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها"[٢] ويقول ابن تيمية: "عظم نكير الناس على صاحب (كيمياء السعادة) وصاحب (المضنون به على غير أهله) و(مشكاة الأنوار) لما في كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء الملاحدة، وقد عبر عنها بالعبارات الإسلامية، والإشارات الصوفية، وبسبب ذلك اغتر صاحب"خلع النعلين" وابن سبعين، وابن عربي، وأمثالهم ممن بنى على هذا الأصل الفاسد"[٣] وينتهى الأمر بنقل ابن تيمية قول

---

(1) ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٣٣ ، ١٣٤.

(2) المرجع نفسه ، ص ١٣٣.

(3) ابن تيمية ، الرسالة الصفدية ص ١٤٨.

الشهرزوري عنه فيما رآه بخط أبو حامد "كثر القول فيه ومنه، وأما هذه الكتب - يعني المخالفة للحق- فلا يلتف إليها، وأما الرجل فيسكت عنه، ويفوض أمره إلى الله"[١]

وعلى الرغم من مواقف ابن تيمية الحادة من الفلاسفة، ولكن ذلك لم يمنعه من الإشادة ببعضهم كأبي البركات البغدادي، وابن رشد الذي يعد أقربهم إلى الإسلام[٢] ولكنه يؤكد في بعض كتبه على أن ابن رشد واحد من هؤلاء الفلاسفة الذين أخطئوا في المطالب العالية، والمقاصد السامية، وأن أراءهم في ذلك غير مطابقة لصحيح المنقول أو صريح المعقول[٣].

وقد عنى ابن تيمية بالرد على الفلاسفة في معظم الموضوعات التي رأى أنهم خرجوا فيها عن أصول الديانة الإسلامية ومعتقداتها، مثل قضايا حشر الأرواح دون الأجساد، وقدم العالم، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، وتصور النبوة على أنها أحد أشكال المنام، والمساواة بين النبي والفيلسوف، وفي مناقشاته وردوده وَضحت محاكمات ابن تيمية لفلاسفة الإسلام على أساس من الشرع أحيانا، وحجج العقل أحياناً أخرى، ويبدو واضحاً أن معظم هذه القضايا تتعلق بالأمور الإلهية دون غيرها من القضايا التي تناولها الفلاسفة، فحرص ابن تيمية في محاكمته للفلسفة ناتج عن ضرورة الحفاظ على صورة التوحيد كما جاء بها الإسلام في الصدر الأول، أو إسلام الصحابة والتابعين.

---

(1) المرجع نفسه، ص ١٤٨ وأيضاً ص٥٥.
(2) عبد الفتاح أحمد فؤاد ، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفى ص ١٥٣.
(3) الطبلاوى محمد سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، مطبعة الأمانة، القاهرة ، ط ١، ١٩٨٩ ص ٢٦.

ويأخذ ابن تيمية على الفلاسفة - الفارابي وابن سينا - اعتبار النبوة من جنس المنامات المعتادة فقد "أراد الفارابي وغيره أن يجعلوا ذلك من جنس المنامات المعتادة، وعلى هذا بنى ابن سينا أمر النبوة أنها من قوى النفس، وقوى النفس متفاوتة، وكل هذا كلام من لا يعرف النبوة، بل هو أجنبي عنها"(١) ولا شك أن الفارابي قد اتخذ من نظرية الأحلام الأرسطية أساساً لنظرية النبوة، مستنداً في ذلك إلى القرآن نفسه فيما يتعلق برؤى يوسف وإبراهيم - عليهما السلام - وأشار الفارابي إلى "أن ما يفيض الله تبارك وتعالى على العقل الفعال، يفيضه إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يضيفه منه إلى عقله المنفعل حكيماً فليسوفاً، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً"(٢) ويرى ابن تيمية أن هذا التبرير أبعد ما يكون عن الحقيقة في اختزاله النبوة في الحلم أو المنام وذلك "لأن الفلاسفة والباطنية الملاحدة لم يعرفوا النبوة إلا من جهة القدر المشترك بين بنى آدم وهو المنام"(٣).

ومن جانب آخر فقد اعتقد ابن سينا بأن النبوة هي "إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الأمور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال"(٤) ويرى ابن سينا أن النبى له ثلاث قوى .. الأولى : قوة قدسية، وهى تابعة لقوة العقل النظري، ويتمكن بها النبي من إدراك الحد الأوسط دفعة واحدة، والقوة الثانية : قوة خيالية أو قوة المخيلة، أو

(1) ابن تيمية ، النبوات ، ص ٢٢.

(2) محمد رشاد سالم ، مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ص ٩٦-٩٧.

(3) المرجع نفسه ، ص ١٦٨.

(4) محمد السيد الجليند ، ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ١١٨.

التخيل والحس الباطن، بحيث يتمثل للنبي ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه، فيرى في نفسه صوراً نورانية هي الملائكة، ويسمع أصواتاً هي كلام الله ووحيه، وهذا كله من جنس ما يحصل للنائم في منامه، ومن جنس ما يحصل لبعض الذين يأخذون أنفسهم بالرياضة الروحية، والقوة الثالثة : القوة النفسانية التي يتمكن بها النبي في التأثير في مادة العالم بحيث تحدث له الخوارق والمعجزات[1].

ويدحض ابن تيمية ادعاءات الفلاسفة السالفة فيقول: "إن فهمهم للنبوة جاء بقدر ما أعطتهم موادهم الفلسفية التي علموا بها أن النبي له كمال القوة العقلية، وكمال السمع والبصر، وكمال قوة النفس، بحيث يعلم ويسمع ويبصر ما يقصر غيره عنه، ويفعل في العالم بهمته، وما يعجز غيره عنه، وهؤلاء يجعلون النبوة ثلاثة أمور أحدها : أن تكون له قوة عقلية ينال بها العلم من غير تعلم، الثانى : أن تكون له قوة خيالية يتخيل بها الحقائق العقلية من أجناس منام النائم. الثالث : أن تكون لنفسه قوة على أن تؤثر في العالم، وهذه الأقوال الثلاثة تحصل لخلق كثير من دون رتبة الصالحين فضلاً عن النبوة، ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة[2] ومن ثم يرى ابن تيمية أن هؤلاء الفلاسفة الذين "أثبتوا النبوة على وجه يوافق أصولهم الفاسدة، لم يقروا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم من الله، لا بخبر ملك ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمون بقوة عقلية لكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس، ويسمون ذلك القوة القدسية"[3].

---

(1) محمد رشاد سالم ، مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ، ص ٥٠.

(2) ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٠٦.

(3) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، جـ ١ ، ص ١٧٩.

ويؤكد ابن تيمية على أن أصل مذهب الفلاسفة في النبوة مستمد من كلام الصابئة والباطنية والقرامطة والإسماعيلية، "حيث كانت مدينة حران دار الصابئة، وهم الذين كانوا يعبدون الكواكب ويقيمون لها الهياكل، وقد كان بها هياكل العلة الأولى، والعقل الأول، والنفس الكلية، وهياكل الكواكب السبعة، وقد ظل الصابئة على دينهم بعد ظهور الإسلام، ولما قدم الفارابي حران في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلم منهم، وأخذ عنهم من أخذ من المتفلسفة"[١] ولا شك أن نقد ابن تيمية للفارابي وابن سينا في تأثرهم بالسيمياء صحيح إلى حد كبير، وبالتالي فإن "النبوة ليست قوة تدرك بها الأمور، وإنما يشبه هذا أصول الفلاسفة الذين يزعمون أن الفيض دائم من العقل الفعال، وإنما يحصل في القلوب بسبب استعداد الأشخاص، فأي عبد كان استعداده أتم كان الفيض عليه أتم، من غير أن يكون من الملأ الأعلى سبب يخص شخصاً دون شخص بالخطاب الحكيم"[٢] ولكن ابن تيمية يرى أن النبوة ليست كما يذهب الفلاسفة وذلك لأنه "لا يمكن من لم يجعله الله رسولاً إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولاً إلى الناس، فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد، كما هو الحال مذهب أهل الملل، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم، فإنها عندهم أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية"[٣].

ورغم اتفاق ابن تيمية مع الفلاسفة "فيما وصفوا به الأنبياء من أن لهم خصائص في العلم والقدرة والسمع البصر امتازوا بها حق،

---

(1) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ص ٢٨٧-٢٨٨.
(2) ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٣.
(3) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ، ص ١٤١.

لكن دعواهم أن منتهى خصائصهم ما ذكروه باطل فنحن لا ننكر أن الله تعالى يخص النبي بقوة قدسية يعلم بها ما لا يعلم غيره، ولا ننكر أيضاً ما يمثله الله له إما في اليقظة أو في المنام من الأمور الصادقة، ولا ننكر أيضاً أن الله قد يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود"[1] ولكن رغم كل هذا فإن ابن تيمية يركز على كون النبوة اصطفاء واختياراً من الله لعباده الصالحين ومن ثم يرفض جعل كلام الفلاسفة أساساً للنبوة "وأن من جعل هذا حد النبي ومنتهاه كان مبطلاً جاحداً لحقيقة ما خص الله من أنبيائه[2] ومن ثم يأخذ ابن تيمية برأي جمهور الأمة الذين يقررون بأن النبي قد خُص بقوى في نفسه يمتاز بها عن غيره في علمه وعمله، وبوجود فضائل في نفسه، وأن من خصه الله بهذه الفضائل فقد أراد به خيراً"[3] .

وقد ذهب ابن سينا وغيره في قضية النبوة إلى أن هناك ظاهراً في نصوص الأنبياء غير مقصود في حقيقة الأمر، وإنما أتى به تقريباً لأفهام الناس بالتمثيل والتخييل، وهناك باطن خفي مقصود لم يصرح به الشرع لأنه لو صرح به عارياً من التمثيل والتخييل لسارع الناس إلى المكابرة والعناد، ولما تقبلوا هذه الحقائق، وإنما كان على النبي أن يصرح به فقط للخاصة من أتباعه الذين يستطيعون تقبل هذه الحقائق دون عناد أو رفض[4]. ومن ثم فإن "الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقربة ما لا يفهمونه بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك ما أغنت الشرائع البتة"[5]، وإلى هذا

---

(1) ابن تيمية ، رسالة الصفدية ص ٩٤.

(2) المرجع نفسه ص ١٤٨.

(3) محمد رشاد سالم ، مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ص ١٣٣.

(4) محمد السيد الجليند ، ابن تيمية وموقفة من قضية التاويل ص ١٢١.

(5) المرجع نفسه ص ١٢١.

المعنى الباطني ذهب إخوان الصفا إلى أن "في الكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة والمسموعة، ولها تأويلات خفية، وهي المفهومة المعقولة"[١].

ولا شك أن أثر الفلسفة اليونانية واضح في كلام ابن سينا وإخوان الصفا في مسألة النبوة فنرى ابن سينا يقول "فالمشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماء. وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك جل الفلاسفة كانوا يستعملون في كتبهم المزامير والإشارات التي حشوا بها أسرارهم"[٢] وكان ابن سينا يقول : كيف يظهر محمد ﷺ لأولئك العرب كل الحقائق التي لا طاقة لهم عليها، ولابد أن يظهرها في صورة أمثال وخيال مقرب، ولهذا نجد ابن تيمية ينتقد كلام الفلاسفة بضراوة فيقول "إن النبوة فائدتها تخييل ما يخبرون به للجمهور، كما يصرح بذلك الفارابي وابن سينا وأتباعهما"[٣] ويتهم ابن تيمية الفلاسفة بأنهم يكذبون الرسل في قولهم "بأن الرسل لم يتمكنوا من بيان الحقائق لأن إظهارها يفسد الناس، ولا تحتمل عقولهم ذلك"[٤] ويقول ابن تيمية أن الفارابي وابن سينا يذهبون إلى أن خاصة النبوة جودة تخييل الأمور المعقولة في الصور المحسوسة أو نحو هذه العبارة، وابن سينا يذكر هذا المعنى في مواضع، ويقول ما كان يمكن لموسى بن عمران مع أولئك

---

(1) المرجع نفسه ص ١٤٨.

(2) ابن سينا ، رسالة في إثبات النبوات ، دار العرب للبستانى ، القاهرة ، طـ ٢ بدون تاريخ ص ١٢٤.

(3) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٠٤.

(4) ابن تيمبة ، الفتاوى جـ ٤ ص ٩٠-٩١.

العبرانيين، ولا يمكن محمد مع أولئك العرب الجفاة، أن يبينا لهم الحقائق على ما هى عليه، فإنهم يعجزون عن فهم ذلك وإن فهموه على ما هو عليه انحلت عزائمهم عن أتباعه لأنهم يرون فيه من العلم ما يقتضي العمل[1].

وكلام الفلاسفة أن العقل الفعال هو مصدر المعرفة لكل من النبي والفيلسوف، وهومايؤدي إلى المساواة بينهما، ويميع قضية النبوة، ويجعلها مكتسبة، وهذا ما جعل الفقهاء وعلماء السنة يهاجمونهم، ويتهمون الفلاسفة بأنهم جعلوا الفلاسفة في مرتبة الأنبياء "فكان ابن رشد يرى أن الفلاسفة هم أنبياء الطبقة العالمة من الناس كما أن الأنبياء يتلقون الوحي ويبلغونه للجماهير من الناس"[2].

ويرى ابن تيمية أن "ابن سينا وأمثاله لما عرفوا أن كلام الرسول لا يحتمل هذا التأويلات الفلسفية بل عرفوا أنه أراد سلك التخييل، وقال إنه خطاب الجمهور بما يخيل إليهم مع علمه أن الحق في نفس الأمر ليس كذلك، فهؤلاء يقولون إن الرسل كذبوا للمصلحة، وهذا طريق ابن رشد الحفيد، وأمثاله من الباطنية"[3] ولقد رفض ابن تيمية نظريات الفلاسفة حول النبوة، واتهم أصحاب الفلسفة بترك التكاليف "وأن بعضهم يقول قرأت علم الفلسفة، وأدركت حقيقة النبوة، وأن حاصلها يرجع إلى المصلحة والحكمة، وأن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق، وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات، فما أنا من العوام الجهال حتى أدخل في

---

(1) ابن تيمية ، الفتاوى جـ ٤ ، ص ٩٩.

(2) الطبلاوى محمد سعد ، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ص ٢١٤.

(3) ابن تيمية ، معارج الوصول، الرسائل الكبرى لابن تيمية، مكتبة أنس بن مالك، القاهرة ، بدون ص ١٧٦-١٧٧.

حجر التكاليف، وإنما أنا أتبع الحكمة وأنا بصير بها مستغن فيها عن التقليد"[1] ولا شك أن مثل هذا الكلام يتردد في رسالة "حي بن يقظان" لابن طفيل بالذات.

وخلاصة القول أنه قد ترتب على آراء الفلاسفة في النبوة ثلاث نتائج خطيرة : **الأولى** : قول بعضهم باختصاص الفيلسوف بالقوة العقلية، واختصاص النبي بقوة المخيلة، وهو ما أدى إلى تفضيل الفيلسوف على النبي، وفضل متفلسفة الصوفية الولي على النبي. الثانية : قول بعضهم بنفي الصفات وبالبعث الروحاني، وتأويلهم الكثير من أمور الدين أدى بهم إلى القول بأن الأنبياء يكذبون، ولا يقولون الحقيقة، كما فعل ابن سينا. الثالثة : قول الفلاسفة بالخصائص الثلاثة أدى إلى القول بأن النبوة ليست وقفاً على الأنبياء والرسل الذين ذكرهم الله بل النبوة يمكن اكتسابها، وعلى ذلك فإن باب النبوة لا يزال مفتوحاً، والنبوة لم تنقطع، وليس محمد ﷺ آخر الأنبياء والرسل"[2].

وانتهى ابن تيمية من عرض آراء الفلاسفة حول النبوة إلى تكفير الفلاسفة فيقول "ومن أثبت النبوة بلسانه، وسوى أوضاع الشرع على الحكمة، فهو على التحقيق كافر، وليس هذا من النبوة في شيء"[3] والواقع أن الفلاسفة في تخليطهم وتشويشهم أمور العقيدة حول النبوة، وتمييع القضية، ووضع الفيلسوف في مرتبة النبي قد أعطى لابن تيمية الحق في تكفيرهم، وتحميلهم مسئولية تشويش المعتقدات، وتمييع قضية الوحي والنبوة بدلاً من إثبات صدقها.

---

(1) ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية ص ١١٧.

(2) محمد رشاد سالم ، مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ص ٩٥.

(3) ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية ص ١١٨.

وكان من الآثار السلبية للفلسفة اليونانية على إنتاج فلاسفة الإسلام قول قطاع عريض من فلاسفة الإسلام بقدم العالم اتباعاً لآراء أرسطو في هذه المسألة، ويدَّعي ابن تيمية أن الفلاسفة قبل أرسطو يقولون بحدوث العالم فيقول "وأما أهل الملل وأئمة الفلاسفة وجماهيرهم فيقولون: إن كل ما سوى الله مخلوق كائن بعد إن لم يكن، وأن ما قامت به الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث، بل ما قارنته الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث لامتناع صدوره عن علة تامة قديمة، والمشهور من مقالة أساطين الفلاسفة قبل أرسطو هو القول بحدوث العالم، وإنما اشتهر القول بقدمه عنه وعن متبعيه الفارابي وابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهم"[1]. والواقع أن الفلاسفة قبل أرسطو كان بعضهم أكثر مادية من أرسطو، والعديد منهم كانوا ينسبون خلق العالم إلى مادة بعينها، وكانوا يقولون بقدم العالم لقدم مادته، وبالتالي فليست معلومات ابن تيمية عن قول الفلاسفة قبل أرسطو بحدوث العالم بصحيحة، وذلك رغم كثرة ترديد ابن تيمية لمسألة قول الفلاسفة قبل أرسطو بحدوث العالم.

وقال بعض فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا بنظرية الفيض في علاقة الله بالعالم، وأن العالم قد فاض عن الله كما يفيض النور عن الشمس، متأثرين في ذلك بنظرية أفلوطين عن خلق العالم. فنجد ابن تيمية يقول :"إن ما يقوله الفلاسفة بأن العالم قديم صدر عن علة موجبة بذاته، وأنه صدر عن عقل، ثم عقل إلى تمام عشرة عقول، وتسعة أنفس، وقد يجعلون العقل بمنزلة الذكر، والنفس بمنزلة الأنثى فهؤلاء قولهم أفسد من قول مشركي

---

(1) ابن تيمية ، الرسالة الصفدية ص ٩١ ، ١٥٣.

العـرب، وأهـل الكتـاب عقـلاً وشـرعاً، ودلالـة القـرآن علـى فسـاده أبلغ"[1] وينتقد ابن تيمية قول الفلاسفة بالفيض والصدور، ويرى أن صدور الأشياء عن الأول الواجب كصدور الحرارة عن النار ونحوه حتى يلزم المصدر بتعدد الصادر، بل الله فاعل بالمشيئة والاختيار، ولو فرض تعدد المصدر فهو تعدد أمور إضافية، وتعدد الإضافات والأسلوب ثابت له بالاتفاق، ولو قدر تعدد صفات حقيقة فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات وهو حق"[2].

ويؤكد ابن تيمية على القول بحدوث العالم لأنه يرتبط بتنزيه الذات الإلهية التي تملك وحدها صفة القدم فيقول: "وقد استقر في الفطرة أن كون الشيء المفعول مخلوقاً يقتضي أنه كان بعد أن لم يكن، ولهذا كان ما أخبر الله في كتابه من أنه خلق السموات والأرض بما يفهم جميع الخلائق أنها حدثتا بعد إن لم يكونا، وأما تقدير كونهما لم يزالا معه مع كونهما مخلوقين له فهذا تنكره الفطر، ولم يقله إلا شرذمة قليلة، كابن سينا وأمثاله"[3] ورفض ابن تيمية قول بعض الفلاسفة أن مادة العالم قديمة ذاهباً إلى الاعتصام بالرؤية الدينية في هذه المسألة فيقول: "والذي جاء به القرآن والتوراة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقه قبله"[4].

---

(1) ابن تيمية ، تفسير سورة الإخلاص ص ١٤٣

(2) محمد خليل هراس ، ابن تيمية السلفى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ١٩٨٤ ص ١٥٨.

(3) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل، دراسة وتحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠١ مجلد ٢ ، جـ ٥ ، ص ٣٦٠.

(4) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل جـ ١ ص ١٢٣.

ومن ثم يسعى ابن تيمية في قضية قدم العالم إلى نقض رأي الفلاسفة والمسلمين الذي اتبعوا في رأيهم رأي أرسطو، وهو مخالف للشرع، وأكد على أهمية القول بحدوث العالم، وحدوث المادة التي خلق الله منها العالم، ونجده يميل إلى تكفير أرسطو وأتباعه من العالم الإسلامي في قولهم بأن العالم قديم، ويقول :"وأما كون السموات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه"[1] في حين أن الله وحده هو القديم الأزلي، ويقول ابن تيمية بتفضيل موقف اليهود والنصارى على موقف الفلاسفة في مسألة قدم العالم فيقول: "إن مشركي العرب واليهود والنصارى يقولون إن الله خلق السموات والأرض بمشيئته بل يقولون بأنه خلق ذلك في ستة أيام، وهؤلاء المتفلسفة عندهم لم يحدثها بعد إن لم تكن، فضلاً عن أن يكون كذلك في ستة أيام ثم يلبسون على المسلمين فيقولون العالم محدث، ويعنون بحدوثه أنه معلول بعلة قديمة، فهو بمنزلة قولهم متولد عن الله تعالى، لكنه أمر لا حقيقة له ولا يعقل، وهؤلاء النصارى الذي ينكرون هذا مع كفرهم هم خير من هؤلاء الفلاسفة"[2].

وهكذا كان هجوم ابن تيمية على الفلاسفة في قضايا عديدة، وقد تقصى أراءهم في معظم كتبه وحاربهم من وجهة نظر شرعية، وكشف عن تجاوزاتهم الناتجة عن مغامرة العقل خارج حدود الشرع، وإذا كنا قد عرضنا لقضيتي النبوة، وقدم العالم، ومدى تجاوز آراء الفلاسفة إنما هدفنا هو بيان كيف حاكم واختصم ابن تيمية

---

(1) المرجع نفسه جـ ١ ، ص ١٢٢.

(2) ابن تيمية ، تفسير سورة الإخلاص ص ١٤٥.

الفلسفة من وجهة نظر شرعية خالصة، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه : لماذا اتسم موقف ابن تيمية بالحدة والعنف تجاه إنتاج فلاسفة الإسلام؟ ولماذا ارتبطت محاكمة هؤلاء الفلاسفة بمحاكمته للفلسفة اليونانية؟ ما هي الظروف التاريخية والاجتماعية التي ارتبطت بموقف ابن تيمية من الفلسفة والفلاسفة، إن ذلك يكشف عن أهمية الأفق التاريخي لمحاكمة ابن تيمية للفلسفة.

خامساً : المحاكمة ... من النص إلى التاريخ :

إذا كان نص ابن تيمية يحاكم الفلسفة في أصلها اليوناني وفرعها الإسلامي فإن السياق التاريخي لانتاج نص ابن تيمية يكشف لنا ويعمق عن دور البعد التاريخي والسياسي والاجتماعي في إنتاج هذا النص، ويكشف عن أسباب عنف مقاومته، وحدة موقفه تجاه رفض الفلسفة في كتبه.

ولد ابن تيمية في عام (٦٦١هـ) في مدينة حَران مهد الفلسفة والفلاسفة، وموطن الصابئة والصابئين منذ أقدم عصور الإسلام، وذلك لأسرة عريقة من فقهاء الحنابلة برز بعضهم في التأليف لهذا المذهب، وكان تأثيرهم كبيراً في تشكيل وعى وعقل ابن تيمية "وقد امتاز عصر ابن تيمية بكثرة الأحداث وتواليها، وتعدد أنواعها فدولة الإسلام قد انحلت إلى دويلات صغيرة كان بأسها بينها شديداً، وكل واحدة تنتهز الفرصة للانقضاض على الأخرى، وصار الملك عضوضاً، فتعددت الأسر المالكة، وتعدد المتنافسون، وصارت الشعوب الإسلامية نهباً مقسوماً للمتنافسين من طلاب الملك والمتنازعين"[1] .

وفي تلك الفترة التاريخية ظهرت في الدولة الشامية المصرية بعض سمات التدهور الواضحة فلم تعد الجماعة الإسلامية في الشام ومصر وحدة متماسكة، وإنما تمزقت داخلياً بفعل البناء الاجتماعي، والذي جعل الارستقراطية الأجنبية المتمثلة في المماليك والأمراء تتعارض مع جمهور الأهالي الممثل في الفقهاء والصناع والفلاحين، وبرزت النزعة العنصرية الإقليمية والمنافسة الضيقة التي جعلت البعض يعارض البعض في أوساط العلماء وبين أتباع المذاهب

---

(1) محمد أبو زهرة ، ابن تيمية ، ص ١٣.

المختلفة، وفي الجماعات الصوفية، وانقسمت الجماعة الإسلامية من الناحية الجغرافية إلى عدد من الدويلات المتعاقبة، وتمسك كل حاكم بالاستقلال بقدر ما تفرضه دواعي المحافظة على سلطته، ولم يتحقق أي وفاق حقيقي داخل إطار الإسلام[1].

وفي ظل حالة التحلل التي يعيشها العالم الإسلامي في تلك الفترة فقد أصبح مطمعاً لكل الطامعين والمغرضين "فبُلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل أحد من الأمم منها بهؤلاء التتر الذين أقبلوا من الشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها، ومنها خروج الفرنج من المغرب إلى الشام، وقصدهم ديار مصر، ومنها أن من سلم من هاتين الطائفتين، فالسيف بينهم مسلول"[2].

ونتيجة لحالة التردي هذه فلم يكد المسلمون يصدون جموع الصليبيين حتى انهال عليهم التتار من الشرق ويقول محمد أبو زهرة : أزيلت قصبة الدولة الإسلامية (بغداد) على أيدي عبدة الشمس، وعاونهم بل أغراهم بعض الشيعة، ويؤثرون حكم الطاغوت على حكم المسلمين، وذلك لأنه كان في سنة (٦٥٥ هـ) وهي السنة السابقة على تخريب بغداد كان بين أهل السنة والرافضة حروب مذهبية نهبت فيها بلاد الكرخ، ومحلة الرافضة، حتى نهبت دُور ناس ذوي قرابات للعلقمي، فأثار ذلك حنقه وهياجه على أن دبر للإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع، فقد كان لمولاة زين الدين العلقمي للتتار أسباباً ناتجة عن الصراع المذهبي بين السنة والشيعة في بغداد،

---

(1) هنرى لاووست ، نظريات شيخ الإسلام جـ ١ ، ص ٢٠٠.

(2) محمد أبو زهرة ، ابن تيمية ، ص ١٠٣ ، وأيضاً ، وبثينة الجلاصى ، النص والاجتهاد ص ٢٢٣.

وقد أسهم العلقمي في إضعاف جيش المسلمين بتحول عدده من مائة ألف جندي إلى عشرة آلاف جندي ثم أطمع التتار، وكشف لهم حال المسلمين، وأشار الوزير العلقمي على هؤلاء قتل الخليفة، وأيد العلقمي نصير الدين الطوسي الذي كان في صحبة هولاكو، فقتل الخليفة بإشارة الروافض، وانساب التتار يقتلون ويخربون في بغداد، ولم ينج من أهل بغداد إلا اليهود والنصارى، ومن لجأ إلى العقلمي وحده، فهؤلاء وحدهم كان لهم الأمان"[1] وقد استولى التتار على بغداد في عام (٦٥٦ هـ).

واحتل نصير الدين الطوسي مكانة هامة عند هولاكو "فبعد أن أخذ التتار بغداد عمل الخواجا نصير الدين الطوسي المرصد، وعمل دار حكمة فيها فلاسفة لكل واحد في اليوم ثلاث دراهم، ودار طب فيها للحكيم درهمان، وصرف لأهل الحديث وكل محدث نصف درهم في اليوم، ومن ثم فقد فشا الاشتغال بعلوم الفلسفة وظهر، ولم يكن الناس يشتغلون بها إلا الآحاد في خفية، وبدلت بغداد بعد تلاوة القرآن بالنغمات، والإلحاد، وإنشاد الأشعار، وبعد سماع الأحاديث النبوية بدرس الفلسفة اليونانية، والمناهج الكلامية، والتأويلات القرمطية"[2] ومن ثم فقد تحللت رابطة العقيدة، وانتشرت حالة من التحلل سادت فيها دراسة الفلسفة وعلم الكلام والتأويلات الباطنية للإسلام.

وبعد استيلاء المغول على بغداد ذهبوا إلى دمشق فاستولوا عليها في جمادى الأولى (٦٥٨ هـ) واستولوا على قلعة دمشق، ودخلوا من باب توما، ومعهم صليب منصوب يحملونه على رءوس الناس، وهم ينادونه

---

(1) المرجع نفسه ، ص ١١٠.

(2) السيوطي ، صون المنطق ، ص ١١.

بشعارهم ويقولون : ظهر الدين الصحيح، دين المسيح، ويذمون دين الإسلام وأهله، ومعهم أوان فيها خمر لا يمرون على باب مسجد إلا رشوا عنده خمراً، وقماقم ملآنة خمراً يرشون منها على وجوه الناس وثيابهم، ويأمرون كل من يجتازون به الأزقة والأسواق أن يقوم لصليبهم، فتكاثر عليهم المسلمون فردوهم إلى سوق كنيسة مريم، فوقف خطيبهم فمدح دين النصارى، وذم دين الإسلام، وفي نفس العام التقى الجيش المصري بالجيش التتري، فانهزم التتار لأول مرة، وتبعتهم الجيوش المصرية تذيقهم بعدما أذاقوا الآدميين، فقتلوهم وشردوهم، وصاروا يقتلون ويأسرون، حتى كان عدد الأسرى عظيماً لا يحصى، ولم يكتف المصريون بإجلائهم عن دمشق بل أجلوهم بقيادة بيبرس - بعد قطز - عن المدن السورية، وكانت موقعة عين جالوت (٦٥٨) قبل مولد ابن تيمية بثلاث سنوات[1].

وحاول الظاهر بيبرس إعادة الخلافة كهيبة رمزية ووضع حلاً لهذه الأزمة عندما استقبل عام (٥٦٩ هـ) رجلاً من سلالة الخليفة المنتصر بالله، وقام بتنصيبه خليفة، وفي عام (٦٦٣ هـ) - بينما لا يزال ابن تيمية طفلاً - نصب بيبرس خليفة آخر لقبه به الحاكم بأمر الله بعد أن اختفى الخليفة الأول في أحد المعارك مع المغول، ولم تعد للخليفة في عصر ابن تيمية سوى هيبة شكلية، ومع ذلك فقد احتفظ بلقبه، وفي مجموعة الرسميات بالمظاهر الخارجية، فهو الإمام الأعظم، وأمير المؤمنين، ولقد ميزته شعاراته عن السلطان، وجسدته في نظر العامة أنه يقوم مقام النبي، وأنه ظل الله على الأرض، وكان الخليفة يرتدي بردة الرسول الخضراء، ويمسك

---

(1) محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ص ١١١-١١٢.

بعصا، ويذكر اسمه في الخطب قبل اسم السلطان، ويظهر في كثير من الأحيان مرتدياً رداء أسود في أبهة وعظمة[1] فتحول في هذا العصر مقام الخلافة الذي كان أساس وحدة المسلمين وترابطهم إلى مجرد رمز صوري حرص المماليك على بقاءه دون فاعلية تذكر.

وفي إطار هذه الأجواء من التحلل والصراعات نشأ ابن تيمية وتربى، حيث استمر وجود المغول في بغداد، وكانوا كثيراً ما يُغيرون على بلاد الشام، وقد "رأى ابن تيمية في طفولته بعد الرحيل إلى دمشق الهول الأكبر في غارات التتار المفسدة، ورأى الفزع الأكبر في السكان الآمنيين يهرعون إلى النجاة، وما يكادون ينجون، رأى كل ذلك الغلام الذكي المحسن فانطبع في نفسه صغيراً كره التتار، وكره الاعتداء"[2].

وتبرز في كتب التاريخ أنه في عام (٦٩٩ هـ) حدثت واقعة "قازان" حيث دخل التتار بلاد الشام، والتقوا مع جيوش المسلمين في وادى الخزندار، عند وادى سلمية يوم الأربعاء السابع والعشرين من ربيع الأول، فالتقوا معهم فكسروا المسلمين، وولى السلطان هارباً، وقتل جماعة من الأمراء وغيرهم، ومن العوام خلق كثير، وفقد في المعركة قاضي قضاة الحنفية، وقد صبروا وأبلوا بلاء حسنة، ولكن كان أمر الله قدراً مقدرواً، ورجعت العساكر على أعقابها إلى الديار المصرية، وصار كثير منهم على دمشق، وأهل دمشق في خوف شديد على أنفسهم وأهليهم وأموالهم، ثم أنهم استكانوا واستسلموا للقضاء والقدر ورجع السلطان في طائفة من الجيش على ناحية بعلبك والبقاع، وأبواب

---

(1) هنرى لاووست ، المرجع السابق جـ ١ ، ص ١٧٤.
(2) محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ص ١٨.

دمشق مغلقة، والقلعة محصنة، والغلاء شديد، والحالة ضيقة، وقد هرب جماعة من أعيان البلد، وغيرهم إلى مصر كالقاضي إمام الدين الشافعي، وقاضي المالكية الزواوي، وتاج الدين الشيرازي، وبقى البلد شاغراً ليس فيهم حاكم سوى نائب القلعة[1] وكان ابن تيمية قد بقى مع العامة، وجمع أعيان البلد واتفق على ضبط الأمور، وطلب من نائب قلعة دمشق ألا يسلم القلعة لأنها الملاذ الأخير لأهل الشام "وكان الشيخ تقي الدين يدور كل ليلة على الأسوار يحرض الناس على الصبر والقتال، ويتلو عليهم آيات الجهاد والرباط"[2].

في عام (٧٠٠ هـ) غلب ظن أهل الشام أن عسكر مصر قد تخلوا عنهم، فركب الشيخ وساق على البريد إلى الجيش المصري في سبعة أيام، ودخل القاهرة في اليوم الحادي عشر من جمادى الأولى، ودخل على السلطان الملك الناصر، فاجتمع بأركان الدولة، واستصرخ بهم، وحضهم على الجهاد، وتلا عليهم الآيات والأحاديث، وأخبرهم بما أعد الله للمجاهدين من الثواب، فاستقاموا وقويت هممهم، وأبدوا له العذر في رجوعهم مما قاسوا من المطر والبرد، ونودي بالغزاة، وقوى العزم وعظموه وأكرموه، وتردد الأعيان إلى زيارته[3] وفي هذه المقابلات بمصر كان يقول لهم: "لو قدر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنهم، وقوى جأشهم، وضمن لهم النصر فخرجوا إلى الشام، فلما تواصلت العساكر إلى

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أحمد بن شعبان بن أحمد، مكتبة الصفا، القاهرة، ط١ ، ٢٠٠٣، جـ ١٤، ص ٧١٦.

(2) المرجع نفسه، جـ ١٤ ، ص ١٠.

(3) ابن عبد الهادى المقدسى، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ص١١٠.

الشام فرح الناس فرحاً شديداً بعد أن كانوا قد يئسوا من أنفسهم، وأهليهم وأموالهم"[1] ويصور ابن كثير حال بلاد الشام في تلك الفترة بأنها كانت شديدة السوء بسبب خوف الناس من التتار، حيث شرع الناس إلى الهرب إلى بلاد مصر، والكرك، والشوبك، والحصون المنيعة فبلغت الحمارة إلى مصر خمسمائة، وبلغ الجمل بألف وخمسمائة، وبيعت الأمتعة والثياب بأرخص الأثمان.

وفي عام (٧٠٢ هـ) في شهر رمضان جاء التتار إلى الشام مرة أخرى، فخرج ابن تيمية إلى الناس يستحثهم على ضرورة القتال، وأن الله سينصرهم، وأن هؤلاء كالخوارج، ومن الواجب قتالهم، وكان يقول للناس إذا رأيتموني في ذلك الجانب – جانب التيار – وعلى رأسي مصحف فاقتلوني، فتشجع الناس في قتال التتار وقويت شوكتهم، وجاء الأمير إياس المرقبي أحد أمراء دمشق، فبشر الناس بخبر قدوم السلطان، وقد وصل واجتمعت العساكر المصرية الشامية، وفي تلك الموقعة دخل الشيخ تقي الدين ابن تيمية البلد ومعه أصحابه، وفي تلك الموقعة سأله السلطان أن يقف معه في معركة القتال فقال له الشيخ : السنة أن يقف الرجل تحت راية قومه، ونحن من جيش الشام، ولا نقف إلا معهم، وحرض السلطان على القتال، وبشره بالنصر، وجعل يحلف بالله الذي لا إله إلا هو أنكم منصورون عليهم هذه المرة، وأفتى الناس بالفطر مدة قتالهم، وأفطر هو أيضاً، وكان يدور على الأجناد والأمراء، فيأكل من شيء معه ليعلمهم أن إفطارهم محلل ليتقووا على القتال أفضل فيأكل الناس، ولما اصطف العساكر، والتحم القتال ثبت السلطان ثباتاً عظيماً، وقد

---

(1) ابن كثير ، البداية والنهاية جـ ١٤ ، ص ١٤.

نـزل النصـر علـى المسـلمين قريـب العصـر يؤمئـذ، واسـتظهر المسـلمون عليهم، فلما جاء الليل لجأ التتر إلى اقتحام التلول والجبـال فأحـاط بهـم المسـلمون يحـرسـونهم مـن الهـرب، ويـرمـونهم عـن قـوس واحـدة إلى وقت الفجـر فقتلوا منهم مـا لا يعلـم عـدده إلا الله عز وجل[1] ولم تكـن مشـاركة ابـن تيميـة في الجهـاد بوصفـه واعظـاً فحسـب إذ إن جهـاده كـان بالسـلاح أيضـاً، كمـا كـان يحـرض الجنـد علـى أهميـة القتـال والـدفاع عـن الأرض والعـرض، ولا شـك أن معظـم هـذه المعـارك كـان لها أثرها على ابن تيمية الإمام والمفكر.

ونتيجة لهذه الظروف التاريخية كان من الطبيعي أن يتجـه ابـن تيميـة لحمايـة الأصـول التاريخيـة والحضـارية والدينيـة للمسـلمين "فـإن هـذا الوضـع التـاريخي لم يهـدد الواقـع التـاريخي الإسـلامي فحسب، وإنما هدد تراثاً استمر ثمانية قرون، وكان فيه من التأسيس والفتوحات المعرفية والسياسية النصيب الأوفر، إن هذا الوضع اختزل ماضـي المسـلمين وحاضـرهم ومسـتقبلهم في هجـوم التتـار، وحملـة الصـليبيين، فكـان مـن الطبيعـي أن يحتمـي ابـن تيميـة بالأصـول، وأن يحصن الهوية الإسلامية بالإلحاح على الرجوع إلى منابعها، ونقصد الكتـاب والسـنة، وكـان الخـلاص لا يمكـن أن يكـون إلا مـن خلالهمـا، ناهيك عن أن القرآن مشحون بعبارات الأمل، وبعث الرجاء"[2].

ويسبب محاربـة ابـن تيميـة للمغـول، ومشـاهد مطـامع الصـليبيين في العـالم الإسـلامي صـارت نظرتـه إلى الآخر الأجنبي علـى أنـه مُهـدد للوجـود الإسـلامي في كـل أبعـاده، وكـان ينظـر إلى كـل مـا هـو وافـد

---

(1) ابن كثير ، البداية والنهاية جـ ١٤ ، ص ٢١ ، ٢٢.
(2) بثينة الجلاصى ، النص والاجتهاد ص ٢٥٥.

وأجنبي باعتباره مهدداً للحصون والثوابت الإسلامية، وكان عليه أن يوظف سلطته كعالم له حق توجيه العوام في الفكر والمعتقد، لأن دور العلماء على جانب كبير من الأهمية "فقد كانوا يستفتون في كل الأمور، وفى كل الأوساط ليس في المسائل النظرية فقط، وإنما أيضاً في كل القضايا الحيوية، وكانت حكمتهم مسموعة، وكانوا يتمتعون بمهابة عظيمة، وكان الحكام يعهدون إليهم بالكثير من المهام السياسية، لا سيما المهام الدقيقة الصلبة، وكان من النادر أن يرسل وفد إلى الفرنج أو إلى المغول، وليس معه فقيه أو أكثر، كما كانوا عنصراً من عناصر الاستقرار الاجتماعي، وكان يعول على وساطتهم أحياناً للحيلولة دون وقوع الاضطرابات"[1].

وفي ظل هذا الواقع المتردي كان ابن تيمية هو الفقيه الحالم الذي يسعى إلى العودة بالإسلام إلى بساطته الأولى بعيداً عن تعقيدات الفلسفة وعلم الكلام التي أسهمت في تحلل العقيدة، وابتعادها عن الشحن الوجداني والعاطفي الذي يسهم في تغيير النفس الإنسانية إلى الأفضل، ولايمكن أن يحدث هذا إلا بالاعتصام بالكتاب والسنة، ومن ثم "فإذا نَظر المنصف إلى ابن تيمية بعين العدل يراه واقفاً مع الكتاب والسنة لا يميل عنها قول أحد كائناً من كان، ولا يخاف في ذلك أميراً ولا سلطاناً ولا سوطاً ولا سيفاً، ولا يرجع عنها لقول أحد وهو متمسك بالعروة الوثقى، واليد الطولى، وعامل بقوله : (فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ) (سورة النساء : ٥٩)"[2].

---

(1) هنرى لاووست ، نظريات شيخ الإسلام جـ ١ ص ١٦٧.

(2) يوسف الكرمي ، الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية،تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، دار الغرب الإسلامي ط١ ١٩٨٦ ص ١٠٠.

وفي إطار الظروف التاريخية السالفة عكف الشيخ تقي الدين في خطبه وكتاباته على مراجعة الإسلام التاريخي، وما طرأ على الإسلام من البدع، وهب لمناهضة البدع التي عملت على تحوير المعالم الأصلية للإسلام، وتعديلها سواء كان ذلك في العقائد أم في الأحكام والعبادات كما أبدى هذه الغيرة في مقاومة الآثار التي أحدثتها الفلسفة في الإسلام، وحتى الصيغ الكلامية الأشعرية على الرغم من أن السنة قد أقرتها منذ زمن طويل، وكافح ابن تيمية الصوفية ومبادئها الحلولية، كما استنكر تقديس النبي والأولياء، ونهض ابن تيمية دون أن يوقفه شيء إلى مقاومة السلطات الدينية التي أضفت على المراسم الطفيلية الزائدة في العبادات صفة شرعية هي ثمرة الإجماع، فقد كان يرجع في تحقيقها إلى السنة، وإلى السنة وحدها[1].

وارتبط موقف ابن تيمية من الفلسفة بسياق موقفه العام المناهض لكل ما يخل بصورة الإسلام الأولى البسيطة، وكل مايُفقد الإسلام قوته الروحية، فقد "رأى ابن تيمية أهل البدع، والضلالات، والأهواء كالمتفلسفة، والباطنية، والملاحدة، والقائلين بوحدة الوجود، والدهرية، والقدرية، والنصيرية، والجهمية والحلولية، والمعطلة، والمجسمة، والمشبهة، والراوندية، والكلامية، وغيرهم من أهل البدع قد تجاوزوا الضلال، وبان له أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية الظاهرة العلية على كل دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم، ولهذا رأى ضرورة رفع شبههم وأباطليهم، وقطع حجتهم وأضاليلهم، وأن يبذل

---

(1) جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب المصرى ١٩٤٦ ص ٢٣٥.

جهده ليكشف رذائلهم، ويزيف دلائلهم ذباً عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجلية"[1] ويمكن أن نفهم رد ابن تيمية على الفلاسفة وعلماء الكلام والمتصوفة وغيرهم من أهل الفرق باعتبارهم تصرفوا في النص بحسب ما يمليه العقل والذوق، وهنا تطرح إشكالية فعل التاريخي في النص المقدس، وهو فعل يقلصه ابن تيمية لا رغبة في غلق أبواب الاجتهاد وحسب، وإنما رغبة في إعادة الاعتبار للمقدس.

لقد رأى ابن تيمية العقيدة والشريعة الإسلامية قد تحللت بعض عراها بسبب الفلسفة والتصوف والفرق، وكان من نتائج ذلك أنه وجد الشريعة في خطر أمام فلسفة وحدة الوجود لابن عربي التي تحالفت مع "الغلو في الزهد" كما تحالفت الباطنية مع التشيع المبالغ فيه لآل علي، والنتيجة في الحالتين واحدة، إذ على حساب النبوة يتم تمجيد الولاية في الحالة الأولى، وتمجيد الإمامة في الحالة الثانية، ويترتب على تفوق الولي على النبي تلاشى الفرق بين طبيعة إلهام الحكيم وطبيعة الوحي المنزل على النبي[2] و أسست الفلسفة لذلك حين ساوت أيضاً بين الحكيم والفيلسوف، وهو ما يصب في تمييع قضية المقدس، ومسيرته في حركة التاريخ.

وكان ابن تيمية يهاجم أي نشاط للفلسفة ويواجه تلامذة نصير الدين الطوسي الذين يروجون للفلسفة والتشيع، ويهاجم الفلسفة لأنها أثرت في تطور التصوف وعلم الكلام، وكان في الشرق في تلك الفترة "بعض علماء الكلام الذين وفدوا من الشرق يولون الأفكار الفلسفية عناية كبيرة أثناء مررهم بالقاهرة والشام، ومن أكبر

---

(1) البزار ، الإعلام العالية بمناقب ابن تيمية ص ١١.
(2)هنرى لاووست ، نظريات شيخ الإسلام جـ ١ ص ٢٣٥.

علماء الإلهيات الضالعين في المذهب الأشعري في الفلسفة صفي الدين الهندي الآرموي المولد بالهند (٦٤٤هـ) وقد أقام بدمشق (٦٩٥ هـ) حيث أخذ يلقن العلوم المختلفة، وامتد أثر المنطق على القزويني (ت ٦٩٥ هـ) والذي ترك كتابه في المنطق"[١].

و تصدى ابن تيمية بقلمه وسيفه لبعض الفرق والمذاهب الإسلامية، وتيارات التصوف الحلولي، وخاصة بعض الشيعة، والنصيرية الذين ساندوا التتار في تلك الفترة التاريخية فضلاً عن مساندتهم التاريخية للمغول في احتلال بغداد، حيث ساعد الشيعة والنصيرية في الشام التتار، "وكتب ابن تيمية إلى أطراف الشام في الحث على قتال المذكورين، وجهز لغزوهم في جبل كسروان، وكان توجه الشيخ ابن تيمية إلى الكسروانيين في مستهل ذي الحجة من سنة (٧٠٤ هـ) وصحبة الأمير قراقوش ومعهم نائب السلطان الأمير جمال الأفرم بمن تأخر من عسكر دمشق إليهم لغزوهم، واستئصالهم في ثاني شهر محرم من سنة (٧٠٥ هـ)، وكان قد توجه قبله العسكر طائفة بعد طائفة، وفي يوم الخميس السابع عشر من صفر وصل النائب والعسكر إلى دمشق بعد أن نصرهم الله على حزب الضلال من الروافض والنصيرية، وأصحاب العقائد الفاسدة، وأبا دهم من تلك الأرض"[٢] وكان ابن تيمية ينظر إلى الروافض على أنهم كفار مرتدون أكفر من اليهود والنصارى، وأنهم ساندوا التتار على أهل القرآن والإيمان، وكان يرى "أن في هؤلاء خلقاً كثيراً لا يقرون بصلاة، ولا صيام، ولا حج، ولا عمرة، ولا يحرمون الميتة والدم، ولحم

---

(1) المرجع نفسه جـ ١ ، ص ١٨٥.

(2) ابن عبد الهادي ، العقود الدرية ص ١٥.

الخنزير، ولا يؤمنون بالجنة، والنار من جنس الإسماعيلية، والنصيرية، والباطنية، وهم لنا أكفر من اليهود والنصارى بإجماع المسلمين"[1] ولا شك أن موقف ابن تيمية من وضعية الأقليات الشيعية والنصيرية في الشام جاء نتيجة وعيه بدور هذه الأقليات السلبي في ثلم عرى الإسلام، وتحريف العقائد، كما أنهم يروجون إلى دعوات دينية وسياسية مقتبسة من القرامطة، وأنهم مالئوا التتار، وكانوا عوناً على التدخل الأجنبي في العالم الإسلامي، ولذا لم يتوان ابن تيمية على محاربتهم بالسيف أولاً، ثم دحض عقائدهم في معظم كتبه، وبصفة خاصة كتابه "منهاج السنة".

ورغم تغير الظروف التاريخية الآن إلا أن نصوص ابن تيمية في مهاجمة الشيعة، وتكفيرهم مازالت فاعلة في حياتنا حتى الآن، وأن موقف ابن تيمية الحاد من الشيعة مازال هو المُشكل لوعي التيار السلفي تجاه مذهب إسلامي كبير يدين له قطاع كبير من المسلمين في أرجاء العالم فقطاع كبير من التيار السلفي مازال ينظر إلى الشيعة اليوم أنهم أشد كفراً من اليهود والنصارى.

وفي عصر ابن تيمية انتشر التصوف الحلولي وانتشرت الطرق الصوفية أمثال الطريقة الشاذلية نسبة إلى أبو الحسن الشاذلي (ت٦٨٦ هـ) والأحمدية نسبة إلى البدوى (ت ٦٧٦ هـ) وغيرها من الطرق الصوفية، وعاش في عصره ابن عطاء الله السكندري (ت٧٠٩ هـ) وكان من أبرز خصوم ابن تيمية، وقد حمل ابن تيمية على الطرق الصوفية، والتصوف الاتحادي حيث "مارست الصوفية على اختلاف أشكال تطرفها نشاطاً هو بمثابة معول هدم للمذ هب السني، وتسللت

---

(1) المرجع نفسه ص ١٥٩.

إلى الإسلام،عن طريقها مؤثرات مسيحية، وتحول الدين عن حقيقته الاجتماعية، وأصبح المثل الأعلى في نظر المؤمن هو الانقطاع عن الدنيا لعبادة الله عبادة وتأمل، وبالتدريج تحولت الحركة السنية المجاهدة إلى سنية هادئة متمسكة بالطقوس، وبعد أن كان الجهاد في الأصل أعظم الأعمال الشرعية أصبحت أفضل الأعمال هي هروب الفرد من المجتمع، وممارسته للتوبة والندم عن طريق الصلاة والصوم والخلوة"[١]وقد تبع انتشار الطرق الصوفية في تلك الفترة التاريخية تقديس الأولياء.

ونجد ابن تيمية يحمل حملاً شديداً على التصوف الطرقي، والتصوف الحلولي، ويهاجم قول المتصوفة بالاتحاد والحلول فيقول العيني، :"لقد حط ابن تيمية على ابن سبعين في كتابة المسمى "بغية المراد" حطاً شنيعاً، وعلى أمثاله ممن ذهبوا إلى الحلول والاتحاد"[٢].

وكان أشهر المتصوفة في تلك الفترة التاريخية الشيخ نصر المبنجي، وشاع أمره، وقيل لابن تيمية : إنه اتحادي، فكتب إليه نحو ثلاثمائة سطر بالإنكار عليه فأغرى الشيخ نصر قضاة مصر وعلماءها على ابن تيمية، وقال إنه سيء العقيدة مبتدع، معارض للفقراء وغيرهم، وطعنوا فيه عند السلطان"[٣].

ومن ثم يمكن القول بأنه نتيجة للظروف التاريخية التي عاش فيها ابن تيمية، وتحلل الدور التاريخي للإسلام، فقد تصدى ابن

---

(1) هنرى لاووست، نظريات شيخ الإسلام جـ ١ ص ١٥٤.

(2) العينى، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨، ص ٨٦.

(3) يوسف الكرمى، الكواكب الدرية في مناقب المجتهد بن تيمية ص ١٢٨.

تيمية بحدة وعنف لكل الاتجاهات التي لها تفسير خاص لمعتقدات الإسلام سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين أو صوفية، ولا شك أن ذلك الفقيه الحالم قد فتح العديد من الجبهات ضده حيث "رمى الأشاعرة والماتريدية في مسألة الإرادة بالجهمية، فعندئذ تصدى له الأتباع مجاهرين بعداوته، ورموه بالشطط، والخروج والضلال، وكان بينه وبينهم حرب عوان نال منهم بالقول والبرهان، ونالوا منه في غيابات السجن، وتأليب ذوي السلطان"[1].

و في عام (٧٠٥هـ) كان المصريون قد سعوا في أمر الشيخ ابن تيمية وملأوا الأمير ركن الدين الجاشنكير الذي تسلطن عليه، فطلب إلى مصر على البريد، وثاني يوم دخوله اجتمع القضاة والفقهاء بقلعة مصر، وانتصب ابن عدلان له خصماً، وادعى عليه ابن مخلوف القاضي المالكي، بأن هذا يقول : إن الله يتكلم بحرف وصوت، وأنه تعالى على العرش بذاته، وأن الله يشار إليه بالإشارة الحسية فقال ابن تيمية: من الحاكم فيّ؟ فأشاروا له إلى القاضي ابن مخلوف، فقال: أنت خصمي، كيف تحكم فيّ؟ وغضب وانزعج، واسكت القاضي، فأقيم الشيخ وأخواه وسجنوا بالجب بقلعة الجبل، وبقى في السجن سنة ونصف[2]وقد استمر سجن الشيخ حتى شهر ربيع الأول عام (٧٠٧ هـ) حتى دخل الأمير حسام الدين مهنى بن عيسى ملك العرب إلى مصر، وحضر بنفسه إلى الجب فأخرج الشيخ تقي الدين يوم الجمعة إلى دار نائب السلطان بالقلعة، وحضر بعض الفقهاء، ودار بينهم بحث كبير، وفرقت بينهم صلاة الجمعة، ثم اجتمعوا إلى المغرب، ولم ينفصل الأمر

---

(1) محمد أبو زهرة، ابن تيمية ، ص ٨.

(2) ابن عبد الهادى المقدسي، العقود الدرية ص ١٦٢-١٦٣.

بينهم، وانتهى الأمر بخروج الشيخ تقي الدين في السادس والعشرين من ربيع الأول من السجن، وأقام بدار شقير بالقاهرة[1].

وبعد خروجه من السجن استمر يهاجم الصوفية و في شهر شوال (٧٠٧ هـ) شكا شيخ الصوفية كريم الدين الأملي، وابن عطاء الله السكندري، وجماعة نحو الخمسمائة من الشيخ تقي الدين، وكلامه في ابن عربي وغيره، فرد الأمر في ذلك إلى القاضي الشافعي، وعقد له مجلس، وادعى عليه ابن عطاء بأشياء لم يثبت شيء منها، لكنه قال: أنه لا يستغاث إلا بالله حتى لا يستغاث بالنبي ﷺ استغاثة، ولكنه يتوسل به، ويتشفع به إلى الله، ورأى الشيخ بدر الدين، أن هذا قلة أدب وخيروه بين أشياء: وهي الإقامة بدمشق، أو الإسكندرية بشروط، أو الحبس فاختار الحبس، ولكنهم أجبروه على السفر للإسكندرية إلى قلعة السلطان (٧٠٩ هـ)[2].

وعاد إلى القاهرة بعد فترة من الزمن في شهر رجب من عام (٧١١هـ) ووقع له حادث خطير يدل على مدى المعارضة ضد ابن تيمية، إذ دبرت جماعة بمسجد بمصر القديمة مؤامرة ضد الشيخ فتربصوا له في مكان قفر، وانقضوا عليه وضربوه بوحشية، وكادت أن تشتغل فتة شعبية لولا تدخل الشيخ، ومنع أنصاره من أن يردوا العدوان بنفس العنف، وكان من بينهم كثير من الجند، ويبدو أن هذه الحادثة المزعجة قد دفعت ابن تيمية أن يقرر مغادرة القاهرة فرحل عنها عام (٧١٢ هـ) مع الجيش المصري الذي توجه لمقاتلة التتار الذين عادوا إلى عدوانهم من جديد فمر بعسقلان، وبيت المقدس، وعجلون

---

(1) المرجع نفسه ، ص ١٩٦.

(2) هنرى لاووست، نظريات شيخ الإسلام جـ ١ ، ص ٢٩٤.

حتى انتهى إلى دمشق في عام (٧١٢ هـ) في صحبة أخويه، وفريق من أصحابه، فاستقبله جمع غفير من الناس مسرور بمقدمه وسلامته، وكان مجموع غيبته عن دمشق سبع سنين وسبع جمع[1] قضاها في مصر، وسجن ووضع تحت الحصار قرابة نصف تلك المدة: فهل هذا بسبب توجه ابن تيمية السلفي الحاد الذي لم يوافق مشارب الحياة الدينية في مصر؟ وهل هذا دليل على أن التشدد السلفي لا مكان له في مصر التي تميل إلى الوسطية في حياتها الدينية؟

وفي دمشق أفتى فتوى مشهورة كانت سبباً في سجنه، ومنها أن طلاق الثلاث متتالية لا يقع إلا واحدة، وقد تسببت هذه الفتوى في سجنه بقلعة دمشق من رجب عام (٧٢٠ هـ)حتى يوم عاشوراء عام (٧٢١ هـ) وتوجه إلى داره، ثم حددت اقامته مرة أخرى من (٧٢٦هـ -٧٢٨هـ) وتوفى في عام ٧٢٨ هـ وهنا يقول ابن تغريردي عنه "اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، ثم جرت له محن في مسألة الطلاق الثلاث، وشد الرحال إلى قبور الأنبياء والصالحين، وحبس بالقاهرة، والإسكندرية، ودمشق، مع أنه حصل له في بعضها تعظيم من الملك الناصر محمد بن قلاون، وأطلق، وتوجه إلى دمشق، وأقام بها إلى أن ورد مرسوم شريف في ستة وعشرين وسبعمائة بأن يجعل في قلعة دمشق في قاعة، فجعل في قاعة سنة، وأقام بها مشغولاً بالتصنيف والكتابة، ثم بعد مدة من الكتابة والمطالعة أخرجوا ما عنده من الكتب، ولم يتركوا عند دواءه، ولا قلماً، ولا ورقة"[2].

---

(1) ابن عبد الهادي، العقود الدرية ص ٢١١ -٢١٢.

(2) ابن تغربردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٨، جـ ٩ ص ٢٧٢.

ومما سبق نلاحظ أن موقف ابن تيمية الحاد من الفلسفة وغيرها من أنماط التفكير المغايرة للنمط السلفي الذي كان يبغيه كان موقفاً حاداً، لأنه كان يسعى أن يعود بالعقيدة إلى بساطتها الأولى حتى يستطيع أن يجمع شمل المسلمين، ويُعيد احياء السنة - من جديد- التي تم تغييرها وتحريفها على يد المتصوفة والمتكلمين، وأصبح هذا الحلم الخاص بابن تيمية مستحيل التحقيق بسبب تنوع مسارات الوحي في التاريخ، وبسبب اختلاف المسلمين فرقاً ومذاهب في نظرتهم للكتاب والسنة.

وإذا كان ابن تيمية يتسم بالحدة والقطعية في موقفه من الفلسفة اليونانية وأتباعها في العالم الإسلامي في نصوصه وكتاباته فإنه وضع نص ابن تيمية وسلوكه ضد هذه المذاهب الفلسفية والكلامية في سياق الواقع التاريخي، نجد أن التاريخ بأحداثه ووقائعه يعطي مبرراً كافياً لحدة ابن تيمية، وأن حالة تحلل العقيدة، وتحلل واقع المسلمين، وتفرقهم تاريخياً يعطي مبرراً تاريخياً لموقف ابن تيمية، ومن ثم فإن محاكمة ابن تيمية للفلسفة تظل منقوصة إن لم نرها في بعدها التاريخي الذي يفسر لنا الاسباب التاريخية والاجتماعية لتلك المحاكمة.

خاتمة

ويمكن اجمال أهم النتائج التي انتهى اليها الفصل فيما يلي:

١) كانت الفلسفة في حاجة إلى التبرير من قبل الفلاسفة حتى يبرروا مشروعية عملهم من الناحية الدينية، وذلك لأن الموروث الفلسفي اليوناني الذي كان ينظر إليه في فترة الازدهار الحضاري على أنه علامة على الانفتاح في الثقافة الإسلامية في الفترات التي كان يسود فيها جو من التسامح، إلا أن الفلسفة في أغلب الوقت كانت تجابه بمقاومة شديدة من قبل معظم فقهاء أهل السنة، وبالمقابل ازدهرت الفلسفة في أرض التشيع، وذلك بسبب دور الفلسفة في تقديم الشيعة إلى تأويل رمزي لعقائد الإسلام.

٢) انطلق ابن تيمية في نقده للفلسفة من أرض الدين، بل من المنظور السلفي للدين الذي يبحث عن استمرار العقيدة البسيطة للإسلام التي سار عليها الصحابة والتابعون في صدر الإسلام، وقبل تفرق الأمة شيعاً وأحزاباً. تلك العقيدة التي كان لها دورها البارز في انتشار الإسلام في أرجاء العالم، لبساطتها وماتتميز به من بعد عاطفي ووجداني.

٣) حاكم ابن تيمية الفلسفة والمنطق اليوناني بكل السبل والوسائل المتاحة أمامه، حيث رفض المنطق اليوناني، لأنه يعبر عن روح الحضارة اليونانية التي تميل إلى التفكير النظري المجرد، في حين أن الحضارة الإسلامية تميل إلى عدم الوقوف عند حدود النظر، ولكنها تتجه دوماً إلى البعد العملي، ورأى أن هذا المنطق له خصوصيته باعتباره معبراً عن روح هذه الحضارة، وبلسان اليونان وليس بلسان العرب، وكما نظر ابن تيمية إلى الآثار السلبية التي أثرها المنطق على الإلهيات في الفكر الإسلامي.

٤) يجوز لابن تيمية أن يكشف عن خصوصية الفلسفة اليونانية، وأنها نتاج حضارة وثنية تقوم على تعدد الآلهة، وأنها لاتوافق مشارب الحضارة الإسلامية القائمة على التوحيد، ولكن لايجوز له توظيف سلطة التكفير في موقفه من فلاسفة اليونان، والنظر إليهم على أنهم في مسائل كثيرة أشد كفراً من كفار اليهود والنصارى، ولاندري كيف يجوز الحكم بتكفير هؤلاء الفلاسفة الذين لم تصلهم أي معرفة بالرسالات السماوية؟ سوى أن هدف ابن تيمية من التكفير هو التنفير من دراسة كتبهم، وتداولها لأنها أساس الكفر والزندقة.

٥) نظر ابن تيمية إلى فلاسفة الإسلام في الحضارة العربية على أنهم أذناب لفلاسفة اليونان، وأنهم كفار مثل فلاسفة اليونان، وأنهم مسئولون عن المساهمة في ثلم عرى الإسلام، وتشويه عقائده، كما أنهم أثروا بشكل سلبي في التصوف وعلم الكلام، ولهذا وضعهم ابن تيمية في أدنى درجات الإيمان فهم أقل إيماناً من فرق الشيعة.

٦) كشف ابن تيمية عن الآثار السلبية التي نتجت عن مغامرات العقل التي قام بها فلاسفة الإسلام متأثرين بالفلسفة اليونانية، وآراؤهم في النبوة، ومساواتهم بين النبي والفيلسوف، وقولهم بقدم العالم، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، ونظرية الفيض، ولقد عرضنا لنماذج من هذه القضايا التي حرص ابن تيمية على الكشف عن مخالفة الفلاسفة فيها للشريعة، وبيان أن أخطاء الفلاسفة نتجت عن محاولتهم للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي.

٧) إن الأفق التاريخي للمحاكمة التي أقامها ابن تيمية للفلسفة، كشفت عن حالة التحلل والتراجع التي مرت بها الأمة الإسلامية، وتعرض العالم الإسلامي للغزو من قبل التتار والصليبيين، وهو ماجعل ابن تيمية يبحث في جذور حالة الانهيار والتحلل هذه، ولاشك أن البعد

التاريخي يعطى لابن تيمية المبرر لمقاومة كل التفسيرات المشوهة لعقائد الإسلام وذلك لاعتقاده الجازم بمسئولية الفلسفة التاريخية عن هذا الواقع.

٨) كشف الأفق التاريخي عن الحالة العامة من الانهيار التي أصابت واقع المسلمين الديني والسياسي، ولهذا كان ابن تيمية هو الفقيه الحالم الذي يبغي العودة للكتاب والسنة بعيداً عن تفسيرات الفلاسفة والمتكلمين وأصحاب وحدة الوجود، إنه كان يبغي عودة العقيدة بسيطة كما كانت في الصدر الأول حتى يعود للمسلمين قوتهم ووحدتهم.

٩) ولاشك أن موقف ابن تيمية في رفض الفلسفة، والتنفير منها، مازال هو الموقف السائد لدى التيار السلفي في رفضه للفلسفة، ولذا نجد أن أي أرض إسلامية تعتمد المذهب السلفي كمذهب رسمي لها لابد أن تتراجع فيها الفلسفة، لأن أبرز فقيه لديهم وهو ابن تيمية قد خاصم، ونفر، وكفر الفلسفة، ومازال أتباعه يسيرون على نهجه حتى الآن، وذلك على الرغم من أن موقف ابن تيمية قد ارتبط بظروف تاريخية قديمة، وأن تلك الظروف قد تغيرت.

١٠) يمثل هذا الفصل أحد القراءات لفكر ابن تيمية، ولايمكن الادعاء بأن هذا الفصل يغطي كل فكر ابن تيمية، فهذا البحث يعالج فقط المحاكمة النصية للفلسفة لديه، ووضع هذه المحاكمة في السياق التاريخي لها، ولكن ابن تيمية له وجوه أخرى كثيرة، ولعل أهمها مقام العقل عنده، والذي يحتل مساحة كبيرة لديه على الرغم من قوله بأولوية النص على العقل، ولاشك أن خطاب ابن تيمية الفكري هو خطاب متعدد الدلالات، وبناء عليه يمكن أن تتعدد القراءات بناء على تعدد الدلالات، وإننا فقط قدمنا في هذا البحث وجه واحد لحقيقة فكر ابن تيمية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

١- ابن بطة العكبري، الإبانة عن شريعة لفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦

٢- ابن تيمية (تقي الدين أحمد) الرسالة الصفدية، قاعدة في تحقيق الرسالة وابطال أهل الزيغ والبدع، تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط١ ٢٠٠٠.

٣- ــــــــــ الرسالة التدمرية، مجمل اعتقاد أهل السلف، تحقيق زهير شاويش، المكتب الإسلامي، سوريا ط٣ ١٩٨٠.

٤- ــــــــــ نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ب ت.

٥- ــــــــــ الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، إدارة ترجمان السنة، بباكستان، ١٩٧٦.

٦- ــــــــــ شرح العقيدة الأصفهانية، قدم له حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة بدون تاريخ.

٧- ــــــــــ النبوات، دار الفتح، القاهرة، بدون تاريخ.

٨- ــــــــــ رسالة معارج الوصول / مجموعة رسائل ابن تيمية، مكتبة أنس بن مالك القاهرة، بدون، ١٤٠٠هـ.

٩- ــــــــــ فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاصم العاصمى النجدى، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ب.ت.

١٠- ــــــــــ توحيد الألوهية ج١/ فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاصم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ب.ت.

١١- ــــــــــ مفصل الاعتقاد ج٢/ فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاصم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ب.ت.

١٢- ــــــــــ المنطق ج٩/ فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاصم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ب.ت.

١٣- ــــــــــ القرآن كلام الله ج١٢/فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاصم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ب.ت.

١٤- ــــــــــ تفسير سورة الإخلاص، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان، القاهرة، ١٩٨٧.

١٥- ـــــــــ الرسائل والمسائل، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢ ٢٠٠١.
١٦- ـــــــــ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق مصطفى العدوي، مكتبة الإيمان، المنصورة، بدون تاريخ.
١٧- ـــــــــ درء تعارض العقل والنقل ج١، تحقيق محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام بالمملكة العربية السعودية، ١٩٧٩
١٨- ـــــــــ درء تعارض العقل والنقل ج٧، تحقيق محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام بالمملكة العربية السعودية، ١٩٨١
١٩- ـــــــــ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الالحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، ت: موسى بن سليمان الدرويش، مكتبة العلوم والحكم، السعودية ط٣ ٢٠٠١.
٢٠- البزار (الحافظ عمر بن على)، الإعلام العلية في مناقب ابن تيمية، نسخة الكترونية، بدون تاريخ.
٢١- ابن تغريردي (جمال الدين ابو المحاسن)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٩، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٩.
٢٢- ابن حزم (أبومحمد)، التوقيف عل شارع النجاة بإختصار الطريق/ رسائل ابن حزم، ج٣، تحقيق احسانة عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١.
٢٣- ابن حزم (أبومحمد)، التقريب لحد المنطق / رسائل ابن حزم، ج٤، ت: احسانة عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٣.
٢٤- ابن حزم (أبو محمد)، الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق الدكتور يوسف البقاعى، دار احياء التراث، بيروت، ط١ ٢٠٠٢.
٢٥- ابن حنبل (أحمد)، السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، دار البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، بدون تاريخ.
٢٦- ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال فبما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف القاهرة، ط٢ ١٩٨٣.
٢٧- ابن سينا (أبو علي)، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، للبستانى، القاهرة، بدون تاريخ
٢٨- ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) قصة حى بن يقظان، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٧.
٢٩- ابن عساكر(أبو القاسم)، تبيين كذب المفترى عليه فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية، القاهرة ١٩٩٩.

٣٠- ابن عبد الهادى (محمد بن أحمد)، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق طلعت بن فؤاد الحلواني، دار الفاروق الحديثة، القاهرة ط١ ٢٠٠٣.
٣١- ابن كثير (عماد الدين ابو الفداء)، البداية والنهاية، ج١٤، تحقيق احمد شعبان أحمد، مكتبة الصفا، القاهرة ط١ ٢٠٠٣.
٣٢- ابن المرتضي (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل تحقيق محمد جواد مشكور، المؤسسة الثقافية، بدون تاريخ.
٣٣- البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ب. ت.
٣٤- ــــــــــ، الملل والنحل، تحقيق البير نصير نادر، دار المشرق، بيروت، ب.ت.
٣٥- البغدادي (عبد القاهر)، أصول الدين دار المدينة، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة استانبول ١٩٢٨
٣٦- الأجرى (أبو بكر)، الشريعة ت: فريد الجندي، دار الحديث، القاهرة، ب. ت.
٣٧- السيوطي (جلال الدين)، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ت: على سامي النشار، مكتبة الخانجى، القاهرة، ط١ ١٩٤٦.
٣٨- السبكى (تاج الدين)، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٢
٣٩- العيني (بدر الدين محمود)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، ت: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.
٤٠- الشهرستاني (عبد الكريم) الملل والنحل تحقيق جميل صدقي دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧.
٤١- الشيرازي (أبي إسحاق)الإشارة إلي مذهب أهل الحق، ت: محمد السيد الجليند، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٩.
٤٢- الشهرزوري (أبو عمرو ابن الصلاح)، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق سعيد بن محمد السناري، دار الحديث القاهرة، ٢٠٠٧.
٤٣- الأشعرى (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، بدون تاريخ.
٤٤- الأشعرى (أبو الحسن)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧
٤٥- الإسفراييني (أبو المظفر)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٩٩٩.
٤٦- الدارمي (عثمان بن سعيد)، الرد على الجهمية، عقائد السلف، تحقيق على سامي النشار وعمار الطالبى، منشأة المعارف، ١٩٧١.

٤٧- الغزالى (أبوحامد)، المنقذمن الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨.

٤٨- ــــــــ تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

٤٩- ــــــــ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، رسائل الغزالى، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٥٠- ــــــــ الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٢.

٥١- الفارابي (أبو نصر)، احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨.

٥٢- الكرمي (مرعى بن يوسف)، الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية، نجم عبد الرحمن خلف دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١ ١٩٨٦

٥٣- الكندي (أبو يعقوب ابن يوسف)، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠.

٥٤- المقدسي (المطهر بن طاهر) البدء والتاريخ، تحقيق كليمان هوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

٥٥- الملطي (أبو الحسين) التنبيه والرد علي أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية ١٩٩٧.

مراجع عربية

٥٦- إبراهيم بيضون، تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار إقرأ، بيروت ط١ ١٩٨٥.

٥٧- أحمد أمين، فجر الإسلام الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.

٥٨- أحمد أمين، ضحى الإسلام (٣ أجزاء) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، من ١٩٩٧- ١٩٩٩.

٥٩- أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨.

٦٠- بثينة الجلاصي، النص والاجتهاد في الفكر الأصولي، من تقديس النقل إلى تسريح العقل، دار رؤية القاهرة ٢٠١١.

٦١- جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، الرسالة، بيروت، ١٩٨٥.

٦٢- جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، الساقي، بيروت، ١٩٩٨

٦٣- حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦.

٦٤- خالد علال كبير، التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي، دار المحتسب، الجزائر، بدون تاريخ

٦٥- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال الغزالى وتقي الدين ابن تيمية، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٠.

٦٦- زهدي جاد الله، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠.

٦٧- سميح عمران نزال، شرعية الإختلاف بين المسلمين، دار القراء، دمشق، ط١ ٢٠٠٤.

٦٨- سيد أمير علي، روح الإسلام (جزان)، ترجمة محمود الشريف مكتبة الآداب، القاهرة،١٩٦١.

٦٩- الطبلاوى محمد سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط١ ١٩٨٩.

٧٠- عبد الرحمن سالم، التاريخ السياسي للمعتزلة، دارالثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩.

٧١- عبد الفتاح احمد فؤاد، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، ١٩٨٠.

٧٢- عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٢، ١٩٩٨.

٧٣- عبد الفتاح فؤاد، أحمد بن سليمان وآرآؤه الكلامية، دار الدعوة الاسكندرية، ١٩٩٩.

٧٤- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٤.

٧٥- عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الإختلاف في الإسلام، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١١.

٧٦- عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، قباء ، ط١ ٢٠٠١.

٧٧- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

٧٨- على حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافى العربي، بيروت، ١٩٩٥

٧٩- على إمام عبيد، أثر المنطق على الإلهيات عند المسلمين في رأي ابن تيمية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة ٢٠٠٩.

٨٠- على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٨.

٨١- عواطف العربى شنقارو، فتنة السلطة، الصراع ودوره في نشأة بعض الفرق الإسلامية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠٠١.

٨٢- محمد أبو زهرة، ابن تيمية، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٨.

٨٣- محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسة، دار الشروق القاهرة، ١٩٩٨.

٨٤- محمد خليل هراس، ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤.

٨٥- محمد السيد الجليند، ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ط٥، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠

٨٦- محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم، بيروت، ووكالة المطبوعات، الكويت ١٩٩٢.

٨٧- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨.

٨٨- ميثم الجنابي، علم الملل والنحل، تقليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١ ١٩٩٤

مترجمات :

٨٩- أجناس جولدتسهر، العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتاب المصري، القاهرة ط١ ١٩٤٦

٩٠- أجناس جولدتسيهر، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، التراث اليوناني في الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات الكويت، ط٤ ١٩٨٠

٩١- جوردن مارشال موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمود الجوهري وآخرون، مشروع الترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، رقم ١٦٣ ٢٠٠٠.

٩٢- فان فلوتن، السيادة العربية، ترجمة حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥.

٩٣- ولتر ملفيل باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ، دار الهلال، القاهرة ط٢ ٢٠١١.

٩٤- يوليوس فلهوزن، الخوارج والشيعة، من تاريخ المعارضة السياسية في الإسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الجليل، بيروت، ط٥، ١٩٩٨.

٩٥- يوليوس فلهوزن، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، تاريخ الدولة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، رقم ٨٤٨، ٢٠٠٥.

٩٦- هنرى لاووست، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة محمد عبد العظيم على، تقديم محمد مصطفى حلمي، دار الأنصار القاهرة، ١٩٩٧ .

عن المؤلف ...

الاســـــم :- د / أحمد محمد سالم

a_m_salem2003@yahoo.com

يعمل أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، بكلية الآداب، جامعة طنطا منذ نوفمبر ٢٠٠٦

ومن أهم أعماله

١- المرأة في الفكر العربي الحديث، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة

٢- الإسلام العقلاني ... تجديد الفكر الديني عند أمين الخولى، دار رؤية القاهرة

٣- نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، دار رؤية، القاهرة

٤- الأصول الأشعرية في آراء حسين الجسر الكلامية، دار المصطفى، طنطا

٥- التنوير، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

٦- دولة السلطان جذور التسلط والاستبداد في التجربة الاسلامية، دار مصر العربية للنشر والتوزيع ، القاهرة

٧- إشكالية التراث في الفكر العربى المعاصر دراسة مقارنة بين حسن حنفى وعابد الجابرى، دار رؤية القاهرة

٨- العقل والدين من الخطاب الاصلاحى إلى الخطاب العلمانى، دار رؤية القاهرة.

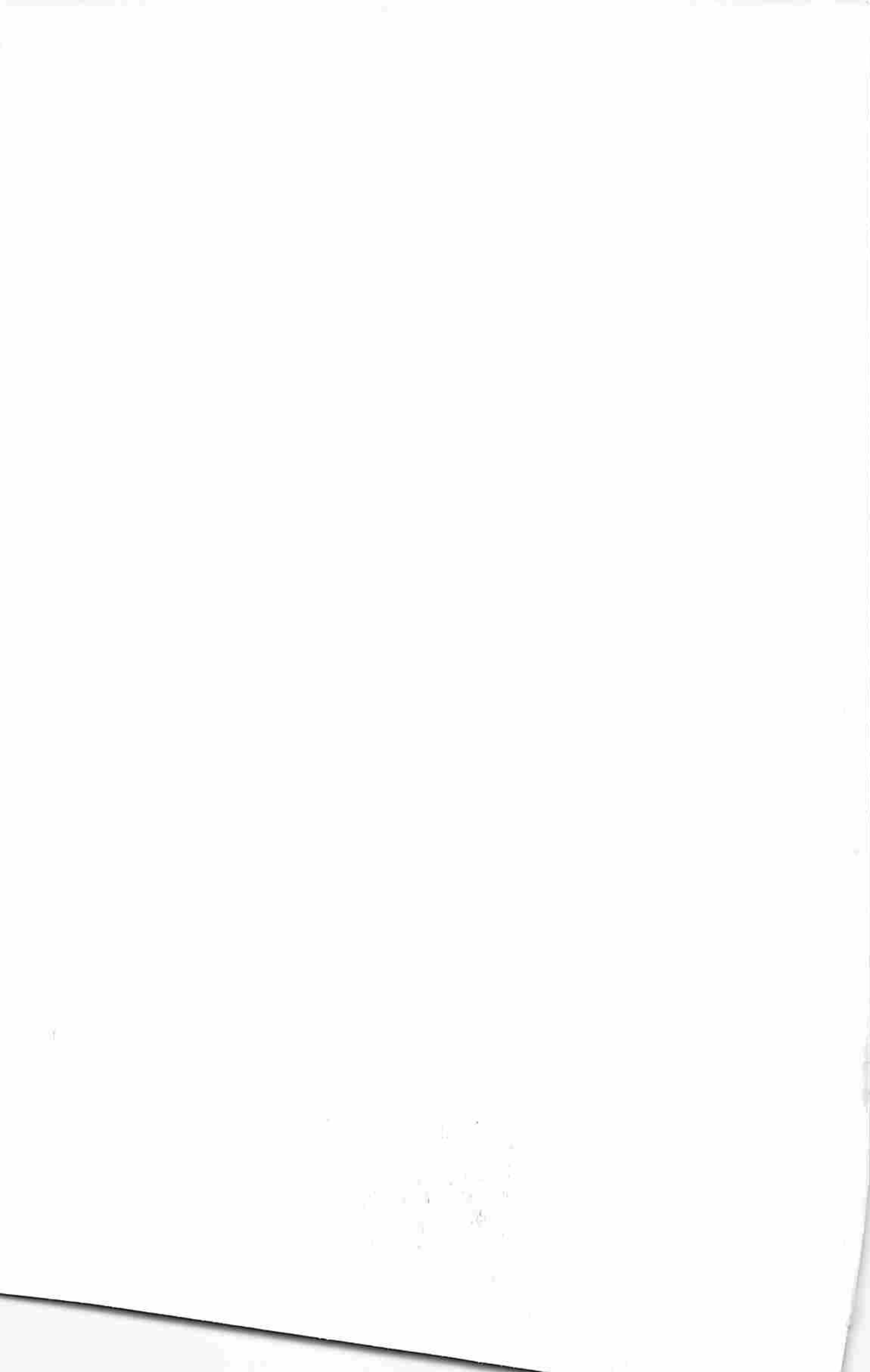
٩- تجديد علم الكلام قراءة في فكر بديع الزمان سعد النورسى، دار سوزلر، القاهرة.

١٠- اقصاء الآخر - قراءة في فكر أهل السنة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة

١١- حقق كتاب عبد الرءوف المناوى (الجواهر المضية في الآداب السلطانية) الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢- أعاد نشر العديد من نصوص الفكر العربى مثل كتاب (الملل والنحل) لأمين الخولى، وكتاب نبوية موسى (المرأة والعمل) وكتاب زينب فواز (الرسائل الزينبية) وكتاب لبيبة هاشم (كتاب في التربية).

نشر العديد من الابحاث والمقالات في الدوريات المصرية والعربية ، وله العديد من المقالات المنشورة في الصحف والمجلات.



إن النظرة الفاحصة لواقعنا الراهن تكشف لنا وبوضوح عن سيادة العقلية والروح الإقصائية فى حياتنا الراهنة فالعلمانيون يقصون الإسلاميين ، والإسلاميون يقصون العلمانيين، وليس هناك من سبيل إلى الآن للبحث عن أرضية مشتركة بينهم ، ومراعاة حق الاختلاف، وإزاء هذا الوضع كان من الضرورى البحث فى جذور روح الإقصاء عبر تراثنا القديم ، فوجدنا أن روح الإقصاء قد تجلت بوضوح فى الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية، وفى توظيف كل منها للمقدس لإثبات أن كل منها على حق مطلق والآخر على كذب مطلق، وانتقلت روح الإقصاء فى ثقافتنا إلى العنف والدماء، والتاريخ الإسلامى شاهد على أحداث التعصب المذهبى هذه ، ومن ثم فقد اهتم الكتاب بالكشف عن جذور الإقصاء والتكفير فى ثقافتنا العربية






9789774280504

مصر العربية للنشر والتوزيع
19 شارع إسلام - حمامات القبة - الزيتون
القاهرة - جمهورية مصر العربية
تليفاكس : 22562268 02 2+
تليفون : 24505863 02 2+
masrelarabia@hotmail.com

تصميم الغلاف: محمد سيد